محاضرات في علم الكلام

تكملة للجزء الأول

دكتور
علي عبد الفتاح المغربي
كلية الآداب - جامعة عين شمس

محاضرات في علم الكلام

تكملة للجزء الأول

دكتور

علي عبد الفتاح المغربي

كلية الآداب - جامعة عين شمس

ابو منصور الماتريدى
وآراءه الكلامية

اسمه ولقبه ونسبه :

اسمه محمد بن محمد بن محمود ابو منصور الماتريدى ، وأصله من ماتريت او ماتريد ، وهى محلة من سمرقند ، واسم الماتريدى ينسب اليها ، وأحيانا تضاف النسبة الى سمرقند فيقال محمد بن محمد بن محمود ابو منصور الماتريدى السمرقندى .

ولقد خلع عليه أصحابه ألقابا كثيرة ، ويذكر " الكفوى " انه قد سمى امام الهدى وقدوة أهل السنة والاهتداء ، رافع أعلام السنة والجماعة ، قالع أضاليل الفتنة والبدعة الشيخ الامام ابو منصور الماتريدى امام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين .

وهذه الألقاب تدل على مكانته العلمية بين أصحابه ، ويذكر التميمى انه فاق الأقران وشاعت مؤلفاته ، واتفق الموافق والمخالف على قدرته وعظمته ، وانه كان من كبار العلماء الاعلام الذين بعلمهم يقتدى وبنورهم يهتدى .

ولقد ذكر الزبيدى أن نسب الماتريدى يرجع الى أبى أيوب

خالد بن زيد بن كليب الأنصارى ، وهذه النسبة تشريف للماتريدى وعلو قدر اسرته ونسبه اذ أنها تنتهى الى على ابى ايوب الانصارى ، وهو الذى نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر الى المدينة .

ولم تذكر كتب الطبقات شيئا عن تاريخ مولده والذى يرجح انه ولد فى عهد المتوكل ٢٣٢ هـ ــ ٢٤٧ هـ ، وذلك لأن وفاة اثنين من أساتذة الماتريدى وهما محمد بن مقاتل الرازى كان سنة ٢٤٨ هـ ونصير بن يحيى البلخى كان سنة ٢٦٨ هـ ، وعلى هذا يكون الماتريدى مولودا قبل ذلك التاريخ بوقت يسمح بتلقية العلم على يد هؤلاء . وتوفى الماتريدى ٣٣٣ هـ ودفن فى سمرقند .

شيوخ الماتريدى :

تذكر المصادر انه تخرج على يد الامام ابى نصر العياض وابى بكر احمد الجوزجانى عن ابى سليمان الجوزجانى عن محمد عن ابى حنيفة ، وقد تخرج الماتريدى على يد هؤلاء وهم أعلام مدرسة ابى حنيفة . وقد كان الماتريدى يتبع المذهب الحنفى فى الفقه وبلغ شأنا عظيما بين فقهاء المذهب وأعلامه .

وقد كانت هناك صلات قوية تربط بين أبى حنيفة (١٥٠) هـ

والماتريدى وليست هذه الصلة لمتابعة الماتريدى لمذهب أبى حنيفة الفقهى فحسب ، بل أيضا كان موافقا لمعظم آراء الامام ابى حنيفة الكلامية .

ولقد بالغ البعض في هذه الصلة ، والحقيقة أن انتاج ابى حنيفة الكلامى كان قليلا ، وأن الخوض فى المسائل الكلامية لم يكن محببا عنده ، بل كان ناهيا عنه ، ومكانة أبى حنيفة ترجع الى مذهبه الفقهى ، كذلك لم يهتم ابى حنيفة بايراد الادلة الكلامية ، وما كتبه لايعدو الا أن يكون ردا موجزا على بعض المعاصرين له المخالفين لمذهب أهل السنة ، ولقد كان لابى حنيفة فضل أول محاولة للانتصار لمذهب أهل السنة ، لكن الماتريدى كان له فضل اقامة مذهب كلامى متكامل أيده بالحجة والبرهان للتعبير عن اعتقاد أهل السنة .

مؤلفات الماتريدى :

لقد تنوعت مؤلفات الماتريدى ، فلقد كتب كتبا فى الفقه وأصوله ، فله كتاب الجدل ومأخذ الشرائع وكتب علم الكلام ، كتاب التوحيد ، ولقد حقق كتاب التوحيد ، وكتاب المقالات ، وكتاب الرد على القرامطة وكتاب بيان وهم المعتزله ، وكتاب رد الأصول الخمسة لأبى محمد الباهلى ، وكتاب رد أوائل الادلة للكعبى

وكتاب رد وعيد الفساق للكعبى ، وكتاب تهذيب الجدل للكعبى ، وكتاب رد الامامة لبعض الروافض . وهذه الكتب مخطوطة ومعظمها مفقود لم يعثر عليه للآن ، وهى تشير الى أهمية مؤلفات الماتريدى الكلامية وله كتاب تأويل القرآن وهو معروف باسم تأويلات أهل السنة ، وهو من أفضل الكتب فى هذا الفن وهو أجزاء لازالت مخطوطة ، لم يحقق منها سوى جزء يسير .

ولقد نسبت عدة كتب للماتريدى مثل كتاب شرح الفقه الأكبر ، وكتاب العقيدة . ويمكننا التعرف على ثقافة الماتريدى عن طريق العلوم التى حصلها ، وعن طريق تلك المصنفات التى صنفها ، فهو يؤلف فى أصول الفقه وهذا يشير الى المناحى الشرعية العقلية الواسعة التى حازها الماتريدى ، والتى تتجلى فى اقامته الدليل على صحة الاعتقاد ، وابطال حجج الخصم بسلاحه العقلى ، وتتجلى ثقافته الواسعة أيضا فى مؤلفه تأويلات أهل السنة ، وهو يشير الى ثقافة الماتريدى فى علوم الدين واللغة والعقل .

وفيما يلى نعرض لأهم آراء الماتريدى الكلامية .

اولا : المعرفة عند الماتريدى

يعد الماتريدى من أوائل المتكلمين الذين تحدثوا فى المعرفة بطريقة علمية منظمة ، وسنعرض فى ايجاز لأهم آرائه فى المعرفة .

معنى العلم ، وهل هو علم كلي بحقائق الأشياء ام جزئي بظواهر الأشياء ؟

لانجد عند الماتريدى تفرقة بين العلم والمعرفة ، فهما اسمان لمعنى واحد ، ويعرف العلم بأن صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ، ولقد شرح البياض هذا التعريف شرحا وافيا وذكر انه من أفضل التعريفات ، وهو يشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات ، ويخرج الظن والشك والوهم والجهل .

ويقول الماتريدى بالعلم الجزئى ، فالعقل كما يقول بيت الحس ، ومعنى هذا أن الحواس تنقل المعرفة الى العقل وليس فى العقل شئ لم يكن قبل ذلك فى الحس ، والعلم عنده علم بالمذكور الجزئى المحسوس ، فليس فيه الا صورة ذلك الجزئى الذى ادركه الحس اولا ، أما الكليات انما هى أسماء والفاظ أنشئت قصد التخاطب بين البشر وليس لها حقيقة خارجية .

والعلم عند الماتريدي يكون بظواهر الأشياء لابحقائقها ، فالعقل لايدرك ماهية الأشياء وحقائقها ، بل ويدرك ظواهرها فحسب ، والاصل كما يقول الماتريدى أن العقول أنشئت متناهية تقصر عن الاحاطة بكلية الأشياء ، وفى شرحه لقوله تعالى

" وما أوتيتم من العلم الا قليلا " أننا لم نؤت من العلم الا علم ظواهر الأشياء ، ولم نؤت علم بواطنها وحقيقتها .

طرق المعرفة

١ـ المعرفة الحسية

المعرفة الحسية او العيانية ، هي المعرفة التي مصدرها الحواس الخمس ، البصر والسمع والشم واللمس والذوق ، والماتريدي يقول بوجود هذه الحواس الظاهرة ، ويرى أنها ليست في حاجة الى دليل الى اثباتها ، فان وجودها أوضح من كل برهان ودليل .

ويثبت الماتريدي صدق المعرفة الحسية ، فهو يرى أن المعرفة التي تأتي عن طريق الحواس ، معرفة صادقة ، والصدق في المعرفة الحسية ، انما ينبع من دور الحس ووظيفته في المعرفة ويبين الماتريدي ذلك الدور في شرحه لقوله "وتعيها اذن واعية " فيقول أن معنى واعية أي حافظة ، فأضاف الوعي والحفظ الى الأذن ، والاذن لاتعي بل تسمع ثم يعيه القلب ، ولكن نسب الوعي الى الاذن لانه يوصل الوعي من جهة الاذن ، اذ بالتسمع يعي ، والسمع من عمل الاذن ثم يقع المسموع بما فيه بوعي وهو القلب ، فنسب الوعي الى السمع لما ينظر به الى الوعي ، فالحواس بذلك ينحصر دورها في نقل المعرفة الى الحواس الباطنة

" القلب " التى تقوم بالمعرفة ، فالحواس بذلك تقرر واقعا ويقتصر دورها على تسجيل ذلك الواقع ونقله الى الحواس الباطنة التى تقوم بالادراك والمعرفة ، فهى بذلك مجرد وسط تدرك من خلاله النفس المدركات الحسية ، وهذا الدور الذى تقوم به الحواس لايقع فيه الخطأ أو الشك ، وانما يقع الخطأ والشك فى الحكم ، وهو ماتقوم به الحواس الباطنة ، أما الحواس الظاهرة فهى تتأثر بالمحسوس الخارجى ، وتنقل هذا الاحساس الى الداخل ، لذا فان صدق هذه الحواس ضرورى ، ولا يشك فى هذه المعرفة الا جاهل مكابر .

والمعرفة الحسية هى أصل المعرفة العقلية وأساسها " اذ لاسبيل للعقل الى ادراك ماغاب عنه الا بالحواس الظاهرة والتفكر فيها الاني ماغاب عن الحواس الظاهرة لايدركه العقل فجعل الحواس الظاهرة سبيلا لادراك المغيب عنها .

ولقد رد الماتريدى على المفكرين للمعرفة الحسية ، وذكر أن علم الحس علم ضرورة ، ولا ينازع فيه الا مكابر او متعنت ، ويرد على حجج من احتج بتغيير الحس واختلافه من فرد لآخر ، فيذكر أن الاختلاف فى علم الحس انما يرجع الى الاختلاف فى أحوال الحس ، مثل آفة العين تحجب عن الفرد الرؤية فيعلم خلاف الحقيقة على أن القول بالاختلاف لاثبت القول بنفى الحقائق

ويرد أيضا على من يحتج برؤية النائم في نومه ، فلعله ذلك أمر اليقظان أيضا ، ولا فرق بين الاثنين ، فيفرق الماتريدي بين حال الرؤية في النوم وحال الرؤية في اليقظة ، أن النائم ذو آفة وهي تعطل حاسة الرؤية أثناء النوم ، وذلك يعلمه أثناء اليقظة ثم انه في النوم يرى مضطرا ، وفي اليقظة يرى مختارا ، وفي اليقظة يبقى أثر الفعل ، فهذا الاختلاف بين حال الرؤية في اليقظة وحال الرؤية في النوم ، يؤكد عدم صحة الشك في رؤية اليقظة .

ورأى الماتريدي في المعرفة الحسية يوافق ما ذهب اليه أرسطو في قوله بأهمية الحس وصدق المعرفة الحسية ، كذلك ما ذهب اليه المعتزلة والاشاعرة من صدق المعرفة الحسية ، وانها علم ضرورة يلزم النفس لزوما لايمكن معه الشك في المدرك او الارتياب .

٢ - الأخبار

وهي المعرفة التي تأتي عن طريق الاخبار التي يتناقلها الناس فيما بينهم ، والأخبار عند الماتريدي نوعان : الخبر المتواتر جملة ، وهو كالاخبار عن البلدان النائية والممالك الماضية ومنكر هذا الخبر كمنكر العيان ، لايستحق المناظرة .

والنوع الثاني من الأخبار ، هي الاخبار التي تأتي

عن طريق الرسل ، ويلزم قبولها بضرورة العقل اذ لاخبر أصدق من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة لصدقهم ، ومن أنكر ذلك الخبر فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة .

والخبر الذى يصلنا عن طريق الرسل نوعان : خبر متواتر وخبر آحاد ، والخبر المتواتر هو الذى يرويه قوم لايحصى عددهم ولايتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين امكنتهم . والماتريدى يرى ضرورة النظر فى أحوال الرواة ، لانه يحتمل ان يقع منهم الغلط او الكذب ، وهذا منهج نقدى لايقبل الخبر دون نظر فى أحوال الراوى له ، اذ ليس لدى الراوى عصمة كعصمة الأنبياء .

والخبر المتواتر عند الماتريدى يوجب العلم والعمل وهو بمنزلة العيان من حيث ضرورة العلم ، وأن من أنكره كمن أنكر العيان .

اما خبر الآحاد فهو خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا ، وهذا النوع من الأخبار لايوجب العلم ، فهو لايبلغ مرتبة الخبر المتواتر فى ايجاب العلم والشهادة ، لكنه يوجب العمل به ، وينظر فى أحوال الرواة وينظر فى ظاهر مايثبته وموافقه ظاهره لدليل قطعى من الكتاب والسنة ، فان وافقه أخذ به ، وان خالفه ترك .

٣ ـ النظـــر

يعنى الماتريدى بالنظر التفكير والتأمل فى أمور الدنيـــا لمعرفة الناس بأن قوامهم ومعاشهم • والنظر فى أمور الديــن لمعرفة الله • والأدلة التى يتوصل بها لمعرفته تعالى عن طريــق النظر فى آثاره وحكمته • وكذلك دفع الشبه عن الدين •

والمعرفة عند الماتريدى لها مصادر ثلاثة هى الحـــس والخبر والنظر • لكن النظر هو أهم تلك مصادر وهو اساس علمى الحس والخبر • اذ يضطر اليه فى عالم الحس " فيما يبعـــد عن الحواس او يلطف • ويضطر اليه فى علم الخبر " فيما يـــرد من الخبر من أنه نوع يحتمل الغلط أولا • ثم آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم فى التمييز بينهما •

ولقد أفاض الماتريدى فى بيان حقيقة النظر ودوره وأهميتــه ورأى أن فى ابطال النظر ابطال لنعم الله على الانسان • وهـــى أفضل النعم • اذ أن الله قد فضل الانسان على الحيوان بالعقــل والعقل هو سبيل معرفة حسن الأشياء • وقبحها • لذا لـــزم النظر • وهو سبيل معرفة الله • وسبيل معرفة أوامره ونواهيـــه • وسبيل معرفة العاقبة والجزاء فى الآخرة •

المعرفة الدينية

المعرفة الدينية عند الماتريدى أسمى أنواع المعرفة ، والفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم لان العلم مبنى على الدين ، وهى تتناول معرفة الله وصفاته وأوامره ونواهيه ، والايمان بالرسل واليوم الآخر .

والمعرفة الدينية عند الماتريدى ، تبدأ بادراك أن الدين ضرورة اجتماعية لقيام المجتمع ، ولازما لحياة البشر فهو يرى أنه لابد للخلق من دين لزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع اليه .

ومعرفة الله عند الماتريدى هى أسمى معرفة ويرى أن الله قد فطر الناس على فطرة يعرفون وحدانيته وربوبيته بعقول مركبة فيهم وهنا يضع الماتريدى أول أساس عنده لمعرفة الله عن طريق العقل بمعونة السمع ، ويرى أن الله قد يسر سبيل الوصول اليه عن طريق العقل والسمع ، والعقل يختص بمعرفة الله والسمع يختص بمعرفة الشرائع والعبادات ، ففى شرحه لقوله تعالى لئلا يكون الناس على الله حجة بعد الرسل ، أن حقيقة الحجة انما هى فى العبادات والشرائع التى سبيل معرفتها الرسل ، أما معرفة الله فان سبيل لزومها العقل ، فلا يكون لهم فى ذلك على الله حجة ، لان الله خلق فى كل أحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلته على وجود الله ووحدانيته وربوبيته ، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج وان لم تكن لهم الحجة .

فمهمة العقل ، أن يصل الى معرفة الله ، ولكن ما هي السبيل التى يسلكها العقل فى الوصول الى معرفة الله ، يحدد الماتريدى هذه السبل ، وهى النظر فى أحوال النفس وأحوال العالم للوصول منها الى معرفة الله ، والنظر فى النفس يقوم على أن من عرف نفسه فقد عرف ربه ، أى من عرف نفسه بما احتملته من الاعراض والزمان والمكان والحاجات على أنه لم يدبر أمر نفسه بهذه ، وأنه بيد عالم مدبر حكيم قدير ، لا يشبهه فى شىء من ذلك .

والطريق الثانى لمعرفة الله هو النظر فى أحوال العالم ومافيه من تغير واجتماع وافتراق مما يدل على حدوثه ، وحدوثه يدل على أن له محدثا .

وهذه المعرفة الاستدلالية هى أعلى أنواع المعرفة الموصلة الى الله وأوثقها .

والعقل سبيل معرفة حجة الرسل والتمييز بينها وبين تمويهات السحرة ، ويرى الماتريدى أن حجج الرسل اختيارية وليست اضطرارية ، لانها لو جعلت اضطرارية لرفعت المحنة ، ولكنها جعلت اختيارية ليتوصل الى معرفتها بالفكر .

والعقل انما هو الادراك العواقب ، والجزاء فى الآخرة ، ولو كان هذا العقل لادراك الدينا فقط لتساوى الانسان مع البهائم ،

التى تعرف ما يؤتى ويتقى وما يصلح لها وما لا يصلح ، فالعقل اذن مجعول للآخرة .

والعقل سبيل ادراك معنى أوامر الله ونواهيه وسبيل شكر المنعم ، لانه بالتفكر يعقل ويعلم ثم بعد العلم والعقل فانه يتذكر واذا تذكر شكر .

ومهمة العقل هو استيعاب حجج الدين والنظر فيها ثم اقامة الدليل على صحتها أو الدفاع عنها ضد المنكرين ، ومحاولة لمناظرة المنكرين ، ويضع الماتريدى قواعد تلك المناظرة ، فيذكر أن الدين نهى عن التعمق فى الجدل وما تقصر عنه الافهام ، ونبه الى أن يكون الجدل باللطف والرفق ، بحيث تزول شبهة المنكر من الوجه الذى يحتمله عقله ، ويبلغه فهمه ، فان رأيته يتمادى فى ذلك ، توعده وتخوفه ، بما ورد فى ذلك من الوعيد ، فان رأيته يكابر عرفت شؤم طبعه وسوء عنصره ، فتداوه بما جاء به التعليم من الضرب والحبس وهذه العقوبات عند الماتريدى على منازل ، ولا يحتمل انتهاء كل أنواع المأثم الى هذه النهاية ، بل يلزم معرفة مقاديـر الآثام أولا ليعرف بها ما يحتمل كل اثم من العقوبة فيه والزجر به .

الاجتهـاد

واذا كانت المعرفة الدينية عند الماتريدى تقوم على العقـل ،

فلابد من الاجتهاد لبلوغ تلك المعرفة والاجتهاد فى أمور الدين معناه النظر والتفكر فيما لم يرد فيه نص جلى أو خبر قطعى .

والماتريدى يرد على القائلين بعدم جواز الاجتهاد ويرى أن الله قد أمر نبيه بالاجتهاد ، ففى قوله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله ، ففى الآية دلالة جواز الاجتهاد ، لانه قال لتحكم بين الناس بما أراك الله ، دل قوله بما أراك الله ، أن ثمة معنى يدرك بالنظر والتأمل ، لانه لو كان يحكم بالكتاب فقد لكان لا معنى لقوله بما أراك الله ، ولكن يقول لتحكم بين الناس بالكتاب ، دل أنه يحكم بما يريه الله بالتدبير فيه والتأمل .

لكن اجتهاد النبى عند الماتريدى كالنص لا يخطئ ، لان الله اخبر أنه يريد ذلك فلا يحتمل أن يريه غير الصواب ، أما غيره من المجتهدين فيجوز أن يكون صوابا ويجوز أن يكون خطأ .

أسباب قصور المعرفة

ذكر الماتريدى عوامل الوقول فى الخطأ ومن أهمها :

١ـ التقليد

معنى التقليد عند الماتريدى هو ركون النفس الى الالف والعادة وما تميل اليه من الشهوات والامانى وترك للادلة والنظر ، دون تحمل مشقتها . ولقد استهل الماتريدى كتابه " التوحيد "

بالحديث عن أبطال التقليد ، فهو يرى أنه بالنظر الى أحوال المقلدين ، نجد أن كل واحد منهم يعتقد أنه على حق وأن لـه سلف يقلده ، وهذا يثبت بطلان التقليد وذلك لتساوى كل المقلدين فى حجة التقليد ، وليس فى التقليد حجة أو دليل ، وليس فيه سوى كثرة عدد المقلدين ، وليست العبرة فى معرفة الحق كثرة العدد ، ولكن العبرة كما يقول الماتريدى بالدليل والبرهان ، فقد يكون واحدا معه الحجة والبرهان فيكون هو الحق .

والمقلد فى رأى الماتريدى غير معذور لما معه من أداة المعرفة الصحيحة وهى العقل ، ولو استعمل تلك الاداة لاوضحت لـه الطريق وأرته قبح مآثر التقليد .

والمقلد فى تركه للنظر ، يكون أكثر عرضة للخطأ ولا يصل الى مرحلة التثبت واليقين فى اعتقاده ، فهو لا يملك على اعتقاده دليلا أو حجة يدافع بها أو يستند اليها .

٢ ـ التعصب

يرى الماتريدى أن الذى يعوق المعرفة الصحيحة ويمنع الوصول الى الحقيقة هو التعصب للمذهب والتمسك به ، دون نظر الى مافيه من خطأ أو صواب وادعاء كل صاحب مذهب أنه على الحق وغيره على الباطل ، فكل ذى مذهب فى الاسلام يدعى على خصمه بما ذهب اليه من الحجاج بالآيات ، الوقوع فى المتشابه ولنفسه الوقوع فى

الواضح ، وعنده أن ما ذهب اليه هو الحق ، وبذا لا يكـــون هناك فرق بين ادعاء كل واحد منهما ، وليس ذلك سبيل الوصـول الى الحقيقة ، وانما سبيل الوصول الى الحقيقة ، أن ينظر فيمـا جاء كل واحد منهما ، فان جاء بشيء يضطر العقل قبوله سلـم لـه ما جاء به والا ، فخصمه منه فى دعوى مثله بالوقوع له فى المتشابـــه بمحل دعواه ، أى على الانسان أن يذعن الى الحق وأن ينشـــد الحقيقة ، ويسلك فى ذلك منهج العقل بعيدا عن الاهواء والميول الذاتية ، وبعيدا عن آفة التعصب التى تنأى بالانسان عن بلـــوغ الحق ، وتعمى أنظاره عن الحقيقة وتفقده حرية البحث والفكـــر ، وتجعله أسير معتقدات معينة لا سند لها ولا دليل .

٣ـ خطأ الاعتماد على مصدر واحد من مصادر المعرفـــة :

يرى الماتريدى أن من أسباب الوقوع فى الخطأ هو الاقتصـــار على مصدر واحد من مصادر المعرفة الثلاثة فمثلا الاقتصار علـــى المعرفة الحسية يوقع الانسان فى الخطأ ، فمن يقتصر على المعرفة الحسية يكون مخطئا لان معارفه ذاتها ليست محسوســـة ، ثم ان فيه عقل وسمع وبصر وروح ، وغير ذلك لايدى مم صنع ، فلا وجـــه للعلم بذلك عن طريق الحس ، بل عن طريق الاستدلال .

وأنواع العلوم عنده ثلاثة ، علم الاستدلال وهو علم العقـــل ، وعلم المشاهدة ، وهو علم الحس ، وعلم السمع والخبر ، ولكل علم

بحالة ووسيلة ادراكه ، والخطأ يقع فى الخلط بين مجالات هـــذه العلوم ووسائل ادراكها ، فطلب معرفة ما ليس طريقه الحس بالحس فهو كمن يريد أن يميز بين الاصوات بالبصر وبين الالوان بالسمع ، فطلب المعرفة دون اعتبار لهذه التفرقة ، ودون الاخذ بمصـــادر المعرفة الثلاثة ، يؤدى الى الوقوع فى الخطأ ، كذلك فالمعرفـــة الحسية ادراك فقط ، والحكم متعلق بنوع آخر من القوى النفسانية فالاقتصار على الحس يستحيل معه قيام علم أو فلسفـــة .

٤ ــ اهمال النسق الفكرى

النسق الفكرى هو أن تكون جملة أفكار المفكر متآزرة ومرتبطة يدعم بعضها بعضا ، وحيث تكون نسقا فكريا مترابطا ، أما اهمال ذلك النسق فهو أن تتناقض أفكاره بعضها بعضا ، وهذا مما يوقع صاحبه فى التناقض .

ولقد أخذ الماتريدى على خصومه عدم مراعاتهم لذلك النســـق الفكرى مما أوقعهم فى الخطأ ، وذلك مثل اعتراضاته على أقـــوال الكعبى من المعتزلـــة .

٥ ــ عدم اقامة الدليل والاعتماد على سحر البيان

الحق فى رأى الماتريدى هو ما كان مقرونا بالادلة والبراهـــين لا يعلم بسحر البيان ، فهو يحذر من النزعة اللفظية التى تميل الى الصيغ والالفاظ دون العناية بالحقيقة والموضوع ، فهى لا تهـــتم

بالدليل أو البرهان وهما طريق الوصول الى الحقيقة ، بل تهتم بالجدل اللفظي الذي يعتمد على اللفظ ويعتني به ، وهذا يؤدي الى رفض الحقيقة الموضوعية ، والى التلاعب بالالفاظ وتمويه الحقيقة .

٦ـ ادخال العقل في مجالات تعلو نطاقة

العقل عند الماتريدي له حدود ، ومجاله هو بحث ظواهر الاشياء دون حقيقتها ، كذلك يرى أن الدخول في موضوعات تعلو نطاق ادراك العقل ، يوقع الانسان في الخطأ ، كالبحث في كيفية الله ، وغيرها من الموضوعات المحالة والتي لا يستطيع العقل أن يدركها لان هذه المسائل خارجة عن نطاقه .

تعقيب

استطاع الماتريدي أن يقوم بمحاولة وضع نظريته في المعرفة ذات ملامح اسلامية ، ترتكز في أساسها على المنهج القرآني في المعرفة ، ويقل فيها العنصر اليوناني ، بحيث يمكن القول بأن ذلك الاثر اليوناني محدود ، ويمكن حصره في استفادة الماتريدي في جدله بالجدل الارسطي .

استطاع الماتريدي أن يقيم أسس منهج تجريبي للعقل فيه دوره ، فهو لم يكن حسيا خالصا أو عقليا خالصا ، فعن طريق الحس الذي هو نوافذ العمل على المعرفة ، تصل هذه الاحساسات الى العقل الذي يقوم بترتيبها ، وتشكيلها وتصنيفها ، وفقا لمبادئ

ومفاهيم عقلية .

كذلك نستطيع أن نميز فى محاولته ، توازن وتعادل بين المعرفة العقلية والمعرفة الخبرية ، أى بين العقل والسمع ، بحيث لا يتعارضان ، ولا غنى لاحدهما عن الآخر ، فهما طريقان متلازمان ، يمدان الانسان بالمعرفة ، وأن الاقتصاد على أحدهما يوقع الانسان فى الخطأ ، والمغالاة فى أحدهما ، تنأى بالانسان عن ادراك الحق ، وتوقعه فى المغالاة والمواقف الاطلاقية ، فحقائق الدين منها ما يدرك بالعقل ومنها ما يدرك عن طريق السمع ، والله قد امتحن عباده بما يجب عليهم طلبه وادراكه بعقولهم ، وامتحنهم أيضا بالتسليم ، أى بما يجب أن يسلموا به ويفوضوا أمره الى الله ، ويسلموا بما جاء به السمع وبذا يتوفر للانسان المؤمن نوران ، نور قلبه الذى يصدق به ، ونور عقله ويسلم بحقائق الايمان ، ونور عقله الذى يدرك به معانى حقائق الدين ويفهمها .

وادراك الماتريدى لقصور العقل البشرى عن معرفة الاشياء فى ذاتها ، وهذه النزعة النقدية للعقل ، كان لها أساس قرآنى ، حيث أن القرآن قد نبه الى حقائق تعلو قدرة العقل الانسانى . وأيضا ترجع الى نظرة الماتريدى الى العالم والمخلوقات من خلال منظور القدرة الالهية المطلقة ، فالعالم وما فيه من مخلوقات يرجع أساسا الى هذه القدرة الالهية المطلقة ، والعقل هو أحد تلك

المخلوقات ، وأحد مقدورات تلك القدرة ، ولا غنى للمخلوق عن خالقه ، والقول بالقدرة المطلقة للعقل ، قول يقضي العقل بنفسه عن الله ، كما أن القول عنده بقدرة الانسان على خلق أفعاله ، قول بغنى الانسان عن الله .

ثانيا حدوث العالم ووجود الله ووحدانيته

معنى الحدوث والقدم

يعرف الماتريدى الحدوث بأنه الكون بعد أن لم يكن ، أى أن الحدوث هو وجود بعد العدم ، وهذا ، يعنى أن الحدث لا بد له من علة تخرجه من الوجود الى العدم ، أما القديم فهو ما ليس له علة لوجوده وليس لوجوده مبدأ يصدر عنه ، وهو مفتتح الوجود أى لا أول لوجوده ، وهو الله سبحانه وتعالى .

معنى العالم وأقسامه

المراد من لفظة العالم ، أنه جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من الاعيان والاعراض ، سمى عالما لكونه علما على ثبوت الصانع الحى السميع البصير المتعالى عن صمات الحدث والنقصان .

وأقسام العالم عند الماتريدى قسمان : عين وهو جسم ، وصفة وهى عرض ، ويمكن القول أن هذه القسمة تبين اعتماد الماتريدى على الوجود العينى المشاهد .

والاعيان هى الاجسام عند الماتريدى ، اذ أن ، الجواهر داخلة فى تركيب الاجسام ، وهو أحيانا يستخدم الاجسام ويقصد بها الاعيان ، وأحيانا يستخدم الجواهر ويقصد بها الاعيان .

والماتريدى يرى أن الجواهر لا تقوم بنفسها وتحتمل الاعراض وتسخر لغيرها فهى حادثة .

أما الجسم فهو اسم لذى الجهات ، أو اسم يحتمل النهايات ، أو اسم ذى الابعاد الثلاثة ، وهو بهذا مركب وحادث .

والعرض يميل الماتريدى الى اعتباره صفة ، وعنده العرض لا يبقى وقتين ، معنى هذا أن الماتريدى يقول بالخلق المتجدد المستمر ، اذ أن العرض يكون مرتبطا بلحظة خلقة ، أما بقاؤه فهو مرتبط بالخلق المتجدد المستمر .

وأقسام العرض منها ما يختص بالحى وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات من الحواس وغيرها كالعلم والقدرة ، ومنها ما لا يختص بالحى وهو الاكوان ، وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

ولقد قال قوم من أصحاب الطبائع والتنويه والدهرية بقدم العالم ولقد رد الماتريدى على حججهم وأقوالهم وفندها وبيان فسادها وبطلانها وقدم أدلة كثيرة على حدوث العالم ، نعرضها فيما يلى :

أدلة حدوث العالم

قدم الماتريدى أدلة على حدوث العالم ، مستمدة من مصادر المعرفة الثلاثة عنده وهى الخبر والحس والاستدلال ، ونوجز تلك الآراء فيما يلى :

١ـ طريق الخبر

يعتمد فيه الماتريدى على ما ورد فى الخبر من أن الله خالق كل شيء ، وقوله تعالى " خلق السموات والارض فى ستة أيـــام " ويرى الماتريدى أنه فى ذكر وقت ، أن الكون لــه بداية ونهايــة ، وفيها بيان لانتهاء العالم وأنه ذو نهاية ، وتلك امارات الحدث .

وفى استدلالات الماتريدى بالآيات ، يبين حدوث العالــم ، وأن الخلق لله ، وأن الزمان مخلوق ، فهو حادث .

٢ـ طريق الحس

وهو الدليل المشاهد من أن كل عين من الاعيان يحــــس بالضرورة مبنيا بالحاجة ، والقدم شرط الغنا لانه يستغنى بقدمه عن غيره ، والضرورة والحاجة يحوجانه الى غيره ، فلزم به حدثه .

وأيضا ما يشاهد من أن كل شيء عاجز عن اصلاح ما يفسد منه ، مع ما هو موصوف به من القوة والعلم والحياة ، مما يدل على كونــه بغيره ، واذا ثبت الغير لزم الحدث ، اذ القدم يمنع الكون لغيره .

أيضا أن كل محسوس لا يخلو من اجتماع طبائع مختلفة متضادة ، والتى من طبيعتها التنافر ، ثبت أن اجتماعها بغيرها ، والغير يثبت الحدث .

العالم يكون من أجزاء وأبعاض ، ويعلم حدوث ، أكثر أبعاضه ، بعد أن لم تكن ، واذا لزم الحدوث فى البعض لزم فى الكل ، اذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية أن تكون لا متناهية .

ثم التغير والزوال ، اذ أن العالم يحتوى على طيب وخبيث ، وصغير وكبير ، وحسن وقبيح ، وفى التغير والزوال فناء وهلاك ، وما كان يحتمل الفناء كان كونه بغيره ، وكان محتملا للابتداء .

٣ ـ طريق الاستدلال

ينبنى هذا الطريق على أساس القاعدة المشهورة التى تقوم على اثبات حدوث الاعراض والاجسام .، وأن الاجسام لا تنفك عن الاعراض ، ولا تخلو منها ولا تسبقها ، وكل ما لا يخلو عن الحادث ولا يسبقه فهو حادث ، والعالم مكون من أجسام وأعراض ولا يخلو منها ولا يسبقها فهو حادث .

ولقد فصل الماتريدى القول فى اثبات صحة تلك المقدمات ، فأثبت حدوث الاعراض ، عن طريق اثبات تناهى الحركة ، وبطلان القول بحركات لا نهاية لها لان كل حركة انقضت هى نهاية ما تقدم ،

واذا ثبت لها نهاية الفناء ، ثبت لها الابتداء ، أى أن الحركة لها بداية ونهايــة ٠

وأيضا أثبت حدوث الاجسام ، لان الاجسام لا تخلو من حركة أو سكون ، وليس لها اجتماع ، والحركة والسكون اللذان يختلفــان على الجسم متناهيان ، وعلى ذلك فالجسم أيضا متناهى ٠

وأيضا الجسم فى أول أحواله يخلو من الحركة والسكون والبقــاء والفناء ، وهذه الاغيار تتعاقب عليه ويرى الماتريدى أن احتمـــال الجسم لهذه الاغيار دليل على حدثه ، لان اثبات الغير هو اثبــات الحــدث ٠

ويدلل الماتريدى أيضا على حدوث الاعيان باثبات تناهى الاعيان التى يتكون منها العالم ، فكل شئ فى العالم متناهى ، فالعالــم ذو أجزاء وأبعاض ويعلم أكثر أبعاضه أنه حادث بعد أن لم يكــن ، ويعلم نماؤه واتساعه وكبره ، لذلك لزم فى كلمة ، اذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية غير متناهية ، واذا لزم التناهى لزم أيضا الابتداء ٠

ثم دليل آخر يقوم على قابلية الاعيان للاحصاء والعد ، وهــذا يثبت التناهى ، اذ أن كل شئ له نهاية لــه ابتداء ، وكل ما هو متناهى فهو قابل للحصر والعد ، اذ ما لا نهاية لــه فلا احصــاء لــه ولا حصــر لــه ٠

ثم يثبت الماتريدى عدم خلو العالم عن الحوادث لانه لو جاز اخلاء العالم عن الحوادث لجاز قلب كل معقول ، من جواز حى وميت فى حال ، فثبت حدث الكلية بما لا يخلو عنه ، واذا ثبت عدم خلو العالم عن الحوادث وجميع الحوادث تحت الكون بعد أن لم تكن نكذلك ما لا يخلو عنها ولا يسبقها ، فالعالم حادث لانه لا يخلو عن الحوادث ولا يتقدمها .

ودليل آخر يقدمه الماتريدى على حدوث العالم عن طريق اثبات أن العالم فعل الله ، ومعنى فعل الله هو الابداع والاخراج من العدم الى الوجود ، وهذا يعنى حدوث العالم بعد أن لم يكن ، والله فاعل مختار وليس مطبوعا ، ودلالة أنه فاعل مختار هو احداثه العالم لا عن شئ ، وهذا نوع من الخلق لا يدر الا من كان فعله فى غاية الاختيار ، أما فعل الطبع ، فهو ما كان وقوع الشئ تحت قهر آخر .

ويرى الماتريدى أن من شأن الفاعل المختار أن يكون غير فاعل ثم يفعل ، وليس هذا حدوثا فى الله لان الصفة التكوينية عند الماتريدى قديمة والمكونات مخلوقة حادثة ، وبما أن الله فاعل مختار والعالم فعله فهو يتقدم على فعله تقدما زمانيا ، ولان مقتضى الكمال يقتضى أن لا يكون معه شئ فى الازل ، والقول بقدم العالم يعنى وجود قديم معه .

الادلة على وجود الله تعالى

من أهم القضايا التى اهتم بها الماتريدى ، قضية اثبات وجود الله تعالى ، وذلك للرد على القائلين بانكار الصانع من أصحاب الطبائع والدهرية وغيرهم وهو يربط بين القول بحدوث العالم ، واثبات وجود الله تعالى ، لان فى اثبات الحدث اثبات للمحدث اذ أن حدوث العالم يحتاج الى من يحدثه ويوحده ـ وقدم أدلة كثيرة ، نوجزها فيما يلى :

١ ـ دليل النظر فى أحوال العالم

يقوم هذا الدليل على النظر فى أحوال العالم المشاهد وتأملها ، فلا يوجد شىء فى الشاهد يجتمع بنفسه ويفترق ، ويتقلب أجزاؤه من حال الى حال ، وفى ذلك دلالة على أن تدبيره بيد غيره .

كذلك فالعالم يشتمل على طبائع مجتمعة ، لكنها بطبيعتها متنافرة ، فلا بد من جامع لها يقهرها على طبيعتها .

ثم حاجة الاعيان الى بأن قوامها ، وجهلها ادراك ذلك ، فلا بد من مدبر لها عليم حكيم ، يعلم بأن قوام تلك الاعيان وبأن بقائها من الاغذية ، وكيف يستخرج ذلك ويكتسب .

وأيضا تسخير العالم وحاجة بعض الى بعض ولا يجوز أن يكون

المسخر المذلل يملك التدبير حتى يكون به غنى الغير وقيامه ، ولا يملك ازالة الذلة عن نفسه والسخرة ، فتثبت أن لكل ذلك مدبـــرا عليما ، علم وجوه حاجاتهم وغناهم ، فخلقهم على ذلك وثبــت أن لذلك كلــه مدبرا عليمــا .

٢ ـ دليل العلية أو السببية

يقوم هذا المبدأ على أن لكل معلول علة ، وقياسا على ذلــك فان العــالم معلول ولــه علــة هو الله والماتريدى يرى أننا اذا كنــا نرى أن مبدأ العلية يسرى فى كل أجزاء العــالم ، وأنه لا شيء يحدث فيه الا بمحدث لزم ذلك فى كلية العــالم .

ويذكر الماتريدى أيضا أن العــالم لا يخلو من صور ، ثم لا يخلو من مصور ، كساير ما يمس ، وهو لا يقوم بنفسه بل بمقيم .

والعــالم بذلك هو دليل على وجود فاعل له ، اذ هو فعــله ، وسبيل معرفة الفاعل هو آثار فعله ، وآثار فعله هو خلقه المشاهد ، والتى من تأمل فيها ونظر فى أحوالها ، أدرك وجود الله وأنهـــا ليست بنفسها .

٣ ـ دليل جواز العالم

يقدم الماتريدى دليلا آخر على وجود الله يعتمد فيه على فكرة جواز العــالم ، وامكان أن يوجد وأن لا يوجد ، واحتوائه على الشرور

٤ ـ دليل الاتساق والعناية

يلاحظ الماتريدى ما فى العالم من اتساق ونظام وحاجة العالم بعضه الى بعض ، وتسخيره على ما فيه من اختلاف ، فالعالم وما فيه من آيات الابداع والنظام والحكمة دليل على وجود الله ، فيقول " وأصل ذلك أنه لا يعانى منه شئ الا فيه حكمة عجيبة ودلالة بديعة ما يعجز الحكماء عن ادراك ماثيته وكيفية خروجه على ما خرج ، وعلم كل واحد منهم بقصور ما عنده من الحكمة والعلم عن ادراك كنه ذلك ، فهذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها .

وحدانية الله تعالى

يرى الماتريدى أن معنى الواحد هو نفى الاشباه والاضداد ، ومعنى نفى المثل فى الاضافة ، كما يقال واحد فى الزمان وواحد فى الخلق على نفى التشبيه له عما أضيف اليه .

والله واحد لكنه ليس واحدا على معنى العدد اذ لا شبيه له ولا ضد له ولا ند له ، ومعنى الواحد لا ينصرف الى العدد ، انما ينصرف الى العظمة والسلطان ، فحاصل تأويل قوله واحد أى فى العظمة والكبرياء ، وفى القدرة والسلطان ، وواحد بالتوحيد عن الاشباه والاضداد .

ولقد رد الماتريدى على الثنوية القائلين بالهين وأثبت بطلان قولهم وابطل قولهم فى امتزاج النور بالظلمة ، وأيضا قولهم باستحالة

صدور الشر عن الحكيم يقدم أدلة على وحدانية الله تعالى ،
ونوجز تلك الادلة فيما يلي :

١ ـ أدلة السمع

وهي المستمدة مما ورد في القرآن الكريم من آيات كثيرة ،
نذكر منها على سبيل المثال شرحه لفاتحة الكتاب وقوله تعالى " رب
العالمين " فيرى أن في اتساق التدبير واجتماع التضاد وتعلق
حوائج بعض ببعض وقيام منافع بعض ببعض ، على تباعد بعض من بعض
وتضادهما ، دليل على أن مدعي ذلك كله واحد ، وأنه لا يجوز
كون مثل ذلك عن غير مدبر عليم .

ويرى الماتريدي فساد القول بالنهين ، مستمدا مما تعارف
عليه الناس وتناقلوه ، وهو أن أحدا لم يدع الالوهية وارسال الرسل
وأنه لو كان أكثر من واحد لتناقض المرسل ، وأظهر كل منهم من
الآيات ما يكذب الآخر .

٢ ـ دلالة العقل

ويؤكد الماتريدي فساد القول بالنهين ، لان العدد لانهائي ،
ولو احتمل أكثر من الواحد لاحتمل أعدادا لامتناهيه ، ووجب من
ذلك عوالم لا نهائية ، وذلك لان المحدثين لها لا نهائيون .

أيضا لو كانا النهين لاختلفا في الارادة ، ويحاول كل واحد

منهما ، منع نفاذ مشيئة الآخر وقهره ، وما يريد أحدهما ايجاده يريد الآخر اعدامه ، وكذلك الابقاء والافناء ، وفي ذلك تناقض وتناف ، فدل الوجود على محدث واحد للعالم .

أيضا أن فعل العالم لا بد أن ينسب الى واحد ينفرد بالخلق ، وهذه النسبة لا تكون الا من حيث قدرته على قهر غيره وابطاله ، فان القول بأكثر من واحد لا يخلو ، من أن كل واحد منهم يملك افناء غيره أو لا فان قدر الواحد بطل غيره ، لما لا يتركه يعاديه في ملكه وينازعه في ربوبيته ، وله قدرة تصفية الملك له ، وان لم يقدر فيكون عاجزا ، والعاجز أحق أن يكون عبدا مربوبا دون أن يكون ربا مالكا .

٣ ــ الاستدلال بالخلق

يعتمد الماتريدي على ما في العالم من اتساق ونظام وهذا الاتساق والنظام لا يكون من فعل أكثر من مدبر واحد فلو كانا اثنين لاختلفا في تدبير العالم وفسد العالم ، لكن العالم ليس بفاسد ، فالاتساق والنظام في العالم لا يكون الا بتدبير واحد ، وعدم التفاوت في الخلق ، على ما بينهما من اختلاف ، وهذا يدل على أن الذي جمع الكل ونظم العالم واحد .

ثالثا : أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله

أسماء الله تعالى

يرى الماتريدى أن أسماء الله تعالى هى وسيلة لعبارتنا عما يقرب فى أفهامنا ، وهى لا توجب التشابه الا فى القول لا فى الحقيقة ، لان الله يتعالى عن أن يكون له مثال ، ويتعالى عن معانى الشبه ، والتشابه لا يقع بمجرد اللفظ بل التشابه يقع بين الذاتين والفعلين وعلى هذا ليس فى موافقة الاسماء موافقة فى الحقائق والمعانى ، أى أن اثبات الاسماء لله تعالى لا توجب الشبه بينه وبين خلقه ، ولقد رد الماتريدى على القائلين بنفى الاسماء عن الله تعالى لانها تحقق الشبه

ويرى الماتريدى أن أسماء الله تعالى أزلية وليست حادثة ، فان من ينفى أن يكون لله تعالى علما فى الازل فهل كان الله جاهلا حتى أحدث العلم فصار به عالما ، واذا لم يكن الله عالما فى القديم ، فهو عند ذلك كان جاهلا .

ويرى الماتريدى أن الاسماء التى تضاف الى الله تعالى على سبيل المجاز ، فلا يجوز أن يجعل ذلك الاسم اسما له ، لانه لا يجوز أن يقال هو كاتب ولا ماكر ، اذ لا يتحقق ذلك منه ، وما كانت اضافته لاجل التحقيق ، فانه يستقيم أن يسمى به ، لانه يستقيم أن نسميه منعما مفضلا خالقا رحمانا ، اذ الانعام والافضال والخلق

موجود منــه .

ويرى الماتريدى أن معانى الاسماء التى تطلق على الله تعالى تختلف عن المعانى التى تفهم من اطلاقها على المخلوقين ، لــذا فان الماتريدى يؤكد على عدم ادراك العقل لحقيقة اسماء اللــــه تعالى ، وعليه أن يسلم بها كما وردت ، فهو يرى أن هذه الاسماء هى للدلالة على معرفة الله ووحدانيته كما وصف الله بها نفسه .

صفات الله تعالى

لا خلاف بين المسلمين على القول بوجود الله تعالى ، ولا خلاف فى القول بأن الله عالم قادر سميع لكن الخلاف حدث حول اضافة هذه الصفات لله تعالى وحقيقتها ، وهل هى مجرد وصف الواصف له تعالى وأنها لا تعنى شيئا حقيقيا مستقلا عن الذات ، ولا توصف بالقدم ، لكى لا تشارك الله فى القدم ، وهذا رأى من أطلــق عليهم نفاة الصفات ، أم أن لها معنى حقيقى وليس مجازيا وهى ثابتة لله تعالى فى القدم وهى الصفات الذاتية التى توصف بها الــذات نحو العلم والقدرة والحياة والكلام والارادة والسمع والبصر ، أمــا الصفات الفعلية كالخالق والرازق والعادل ونحو ذلك من الصفــات التى هى أفعال الله تعالى ، وهى محدثة من الصفات التى هــى أفعال الله تعالى ، وهى محدثة وهى من صفات فعله تعالى ولــم يكن موصوفا بها قبل وجود الفعل ، وليست الصفات هى الــذات

ولا شيء غير الذات ، وهذا موقف المثبتين للصفات .

أما موقف الماتريدي فهو يعارض القول بنفي الصفات ، ويهدم الاساس الذى اعتمدوا عليه فى ذلك وهو أن الاثبات يؤدى الى التشبيه ، ووجود قدماء مع الله تعالى ، ويبين الماتريدى بطلان هذا الرأى مبينا أن اثبات الصفات دليله السمع ، وهو ما جاء به القرآن وسائر الكتب السماوية ، وما جاء على لسان الرسل .

ويدلل الماتريدى على أن اثبات الصفات لا يعنى التشابه ، لاختلاف وجود الله تعالى عن الخلق ، فالله موجود أزلى والخلق حادث ، كما أن صفة الله تعالى ليس لها كيف ، ولا يجوز السؤال عن كيفية صفاته تعالى اذ السؤال يعنى أن له مثل وأن الله له مثال ، والله واحد يجل عن الاشياء والامثال ، كما أن التشابه لا يقع بالاشتراك فى اللفظ ، انما يقع فى التشابه بين الذاتين والفعلين .

ويسلك الماتريدى منهجا فى اثبات الصفات ، يجمع بين طريقة التشبيه والتنزيه ، والنفى والاثبات ، اذ أن الاصل عنده أن لله صفات ذاتية يوصف بها نحو العلم بالاشياء والقدرة عليها ، لكن الوصف له منا انما هو ما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا ، اذ سبيل ذلك هو المعروف فى الشاهد ، أى أنها وسيلة لعبارتنا عما يقرب

فى أفهامنا لا على أنها فى الحقيقة صفاته وأسماؤه وذلك يوجب التشابه فى القول لا فى الحقيقة ، ولذلك قرن اسمه أو صفته بحرف النفى ليتعالى عن الشبه وهذا معنى القول أن التوحيد اثبات ذات ضمن نفى ونفيا ضمن اثبات ، مثال ذلك نحن نقول عالم كالعلماء والنفى بذلك عند الماتريدى لا يعنى نفى الصفة ، بل نفى التشابه بين صفات الله وصفات المخلوقين والماتريدى بذلك يرى أن النفى المطلق يؤدى الى التعطيل أى تعطيل الله عن صفاته ، والاثبات المطلق يؤدى الى التشابه ، وأثر القول بالطريقة التى تجمع بين التشبيه والتنزيه ، وهى توافق المنهج القرآنى فى اثبات الصفات التى قد يوحى ظاهرها بالتشبيه ، مع اثبات أن ليس كمثله شىء .

وعن العلاقة بين الصفات والذات ، يرى الماتريدى أنه اذا نفينا عنه تعالى الصفات لم يجز القول باثبات الذات ، اذ أنه لا سبيل الى اثبات الذات غير تحقيق الصفات ، وهذا يشير الى أن المهم عنده هو اثبات الذات أما كون الصفات غير الذات أو هى الذات ، فلا يهتم كثيرا بهذا التدقيق والتفصيل ، قوله أنه يجوز أن يقال أن الله عالم بذاته قادر بذاته وكذلك فى جميع صفاته الذاتية ، أى أن الصفات الذاتية ليست زائدة على الذات بل هى الذات ، لكن اتباعه من بعده يقولون أنه قد أثبت الصفات فى أكثر من موضع ، وأن قوله هذا لا يعنى نفى الصفة ، بل يعنى مغايرة

صفات الله تعالى لصفات المخلوقين ، وعلى كل حـال فـان الماتريدى كان أقل المتكلمين خوضا فى تفصيلات البحث فى الـذات الالهية وصفاتها ، والتى يعدوا بها عن موقف السلف من التسليم بالصفات كما وصف الله بها نفسه دون عميق البحث فى سائل لا طاقة للعقل بها ، فالمهم عنده كما سبق القول هو اثبات صفات اللـــه تعالى وهو بهذا كان أكثر المتكلمين قربا من مقصد الشرع فى البحث فى الصفات ، وان لم يتحرر كلية من تلك المناقشات التى أثارهـا المتكلمون حول الصفات ، وهل هى نفس الذات أم غير الذات .

أما بالنسبة لقدم الصفات وحدوثها ، فلقد قال الماتريـدى بقدم كل الصفات الذاتية والفعلية ، وهو بهذا على خلاف قـــول المعتزلة بحدوث الصفات ، وقول الاشاعرة بحدوث الصفات الفعليـة وقدم الصفات الذاتية ولا شك أن القول بحدوث صفات لله تعالى قـد أدى الى القول بجواز وقوع الحوادث فى ذات الله تعالى ، من حيث لا يريد المعتزلة والاشاعرة ، ولم يصرح أحد منهم بهذا القـول ، ولقد أدرك الماتريدى فداحة التورط فى القول بحدوث بعض صفـات الله تعالى ، ونتائج ذلك القول ، وقال بقدم كل الصفات ، ويعارض مبدأ تقسيم الصفات الى ذاتية ، وفعلية ويقول بوحدة الصفـــات والتسوية بين صفات الذات وصفات الفعل ، وقدم أدلة على قــدم الصفات ، منهـا ، أن الله لا يوصف بحادث ، لان الوصف بالغير يوجب الحاجة الى ذلك الغير ، والله قد وصف نفسه بصفات الافعال ،

كما وصف نفسه بصفات الذات ، لذلك لا يوصف الله بصفات حادثة يحققها له الغير فيوجب الحاجة اليه .

كما أن الوصف بالحادث يوجب التغيير فى ذات الله تعالى ، فهل كان الله تعالى غير خالق ثم صار خالقا ، وهكذا القول فى الصفات الفعلية .

ولقد أرجع الماتريدى كل صفات الافعال الى صفة التكوين وهى عنده قديمة ، وغير المكون الحادث ، لذا ، فان قدم التكوين لا يستلزم قدم المكون ، فالتكوين صفة أزلية قديمة ومتعلقاتها حادثة ، كما فى صفات القدرة والعلم والارادة ، فانها قديمة ومتعلقاتها حادثة .

ولقد تناول الماتريدى بعض الصفات بالشرح فأثبت صفة العلم على أساس ما فى الخلق من اتساق واحكام ونظام وهذا دليل على أن فاعله عالم به ، ودليل على علمه بكيفية الاشياء وما به بقاؤها ومعاشها فالخلق بذلك دليل العلم .

وعلم الله تعالى محيط بكل شئ ، وهو لا يوصف بالعلم فى الخلق على غير الحال التى عليها الخلق لان وصفه بذلك يؤدى الى وصفه بالجهل ، فلا يجوز أن يقال أنه يعلم من الساكن فى حال السكون حركة أو السكون فى حال الحركة .

والله يعلم الجزئيات ولا يعني ذلك حدوث تغيير في علم الله أو يعني أن علم الله محدث ، فالعلم الالهي أزلي قديم ، وليس علمه بالحال التي عليها الخلق علما متجددا ، وليس علما انفعاليا أو تابعا للحال التي عليها الخلق ، متغيرا بتغيرها ، فالعلم قديم ومتعلقاته حادثة .

أيضا من المسائل التي كثر الجدل حولها صفة الكلام الالهي ، وهل القرآن قديم أم مخلوق ، ولقد اتفق الكل على أن لله تعالى كلام واختلفوا في طبيعة هذا الكلام هل هو محدث أم قديم .

يرفض الماتريدى على القول بحدوث الكلام الالهي وخلق القرآن أو يرى أن الله اذا وصف بالكلام أو الفعل فانه يتعالى عن احتمال التغير أو الزوال ، وتلك امارة الحدث ، وصفات الله كلها قديمة .

وكلام الله تعالى ليس من جنس كلام البشر ، الذى هو من حروف وأصوات ، أما كلام الله الذى هو موصوف به في الازل ، فلا يوصف بالحروف والهجاء ولا بالصوت ولا بشيء مما يوصف به كلام الخلق بحال ، وما يقال هذا كلام الله انما يقال على الموافقة والمجاز ، أي أن الماتريدى يقصد بذلك الكلام النفس الذى هو بذات المتكلم والذى يعبر عنه بهذه الالفاظ ، فهذه العبارات ليست بكلام واجراؤها على اللسان ليس بتكلم ، بل هو عبارات عن الكلام ، والكلام هو ما يتأدى بهذه الحروف ، وهو المعنى القائم بالنفس ،

غير أن هذه العبارات تسمى كلاما لدلالتها على الكلام .

والماتريدى يقول بأن الله قد أسمع موسى عليه السلام كلامه ، وهو الكلام النفسى القائم بالذات بواسطة ، فالله قد أسمع موسى كلامه النفسى القديم ويرى الماتريدى أننا لا ندرى كيف كان اسماع الله كلامه لموسى سوى أنه أحدث ذلك كيف شاء .

وتحدث الماتريدى عن صفة الرؤية ، أى رؤية الله تعالى فى الآخرة ، فعارض أدلة المعتزلة فى نفس الرؤية ، فلقد رد احتجاج الكعبى بقوله تعالى " لاتدركه الابصار " فالادراك يعنى الرؤية والله قد امتدح ينفى الرؤية ، ويرد الماتريدى على ذلك بأن معنى الادراك هو الاحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد ، اذ الحد يعنى النهاية ، أما الرؤية فلا تحيط بالمحدود ، بل هى تقع على وجوه ، ولا يعلم حقيقة كل وجه من ذلك الا بالعلم بذلك الوجه ، حتى اذا عبر بالرؤية صرف الى ذلك ، أما الادراك فهو معنى الوقوف على حدود الشىء وبالحد يدرك الشىء ولا يرى به كالقمر لا يدرك حدود ، ولا سمعته ولا يحاط به ، ومع ذلك فهو يرى بيقين .

ويعتمد الماتريدى فى أدلته فى اثبات رؤية الله تعالى على الادلة السمعية ولا يقدم أدلة عقلية لاثبات الرؤية ، انما يستخدم

الادلة العقلية للرد على دعوى الخصم ، فمن الآيات التى استدل بها على الرؤية قوله تعالى على لسان موسى " رب أرنى أنظر اليك فلو كان لا يرى ولا يجوز رؤيته لكان منه جهل بربه ومن يجهله لايحتمل أن يكون لرسالته أمينا ، ومن الاحاديث التى استدل بها ، قوله صلى الله عليه وسلم ستروون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر "

ويعارض الماتريدى التشبيه والتجسيم ، فهو يرى فى الآيات التى قد توحى بالتجسيم أو التشبيه ، أنه يجب أن لا يفهم منها ما يفهم من اضافة ذلك الى الخلق وأنه يجب الوقف فى ذلك والتسليم بما جاء به التنزيل دون تشبيه ، والاعتقاد بصحة التنزيل ، ولا نشتغل بكيفيته أو البحث عنه مع اعتقاد أن الله ليس كمثله شئ وأنه ليس بجسم ولا شبيه .

ولقد عارض نزعة التجسيم والتشبيه ، خاصة من بين أصحاب الملل والاديان المخالفة للاسلام ، وأورد أدلتهم وقام بالرد عليها .

كذلك عارض القول بالمكان فى حق الله تعالى اذ هو خالق الامكنة ، وأن معنى اضافة الامكنة له تعالى كالقول بالاستواء على العرش ، لا يعنى تحقيق المكان أن يعنى اضافة كلية الاشياء اليه ، تخرج مخرج الوصف لله بالعلو والرفعة والتعظيم نحو قوله " له ملك السموات والارض " أما اضافة الخاص من الاشياء الى الله فانها تخرج مخرج الاختصاص والتعظيم ، لذلك الخاص على جنس جوهره

مثل قوله ناقة الله ، بيت الله ، فاضافة جزئيات الاشياء تخرج مخرج التعظيم لتلك الجزئيات ، واضافة كلية الاشياء الى الله تخرج مخرج التعظيم لله ، وعلى هذا يكون اضافة المكان الى الله لا يعنى تحقيق الوصف له بالمكان ، ثم لا يجوز أن يفهم من اضافة المكان اليه ما يفهم من الخلق ، كما لم يفهم من قوله تلك حدود الله ونور الله وبيت الله ونحوه ، فعلى ذلك لا يفهم من قوله وسع كرسيه وغيره من الآيات ما يفهم من الخلق ، لقوله تعالى ليس كمثله شئ ٠

ثم يستدل الماتريدى بأن الاضافة الى الاشياء تختلف باختلاف المقصود بها ، وان كان ظاهر المخرج واحدا فيقال جاء الحق وجاء فلان ، ومعناهما مختلف باختلاف المقصد من الاضافة ، وأحق بهذا معنى الاستواء ٠

وهو يرى التسليم بالاستواء ، دون تحقيق كيفيته ، ويقيس ذلك التسليم على أمر الرؤية ، وعلى كل ما ثبت فى التنزيل ، ويرى ان الله قد امتحن الناس بالوقوف فى أشياء ، كما جاء من نعوت الوعد والوعيد والحروف المقطعة فعلى ذلك يكون التسليم بالاستواء دون البحث عن كيفيته ٠

أفعال الله تعالى

يرى الماتريدى أن العالم مخلوق لله تعالى هو الذى خلقه

وأوجده ، والله هو الفاعل والعالم فعله له الخلق ، والامـــر ، فالكل خلق الله تعالى ، وما فى السموات والارض عبيده .

وفعل الله باختيار وليس بالطبع ، لان وجود الاتســاق والنظام فى العالم يؤدى الى القول بالاختيار كذلك الايجاد والعدم لا يكون الا من مختار ، وكذلك فعل العالم من لا شىء فعل اختيار ، أما فى الطبع فلا يتأتى منه ذلك .

ولكن ما هى حقيقة ذلك الفعل الالهى وما هى حدوده ؟ ، وهل الله فاعل مختار وليس يجب عليه شىء ؟ وهل هناك غرض فى أفعال الله تعالى ، وعلة لخلقه للعالم أم لا ؟ تلك موضوعات قد ثار حولها الجدل والخلاف وارتبطت بمسائل أخرى كالعدل والحكمة واللطف والواجب والعوض ، والثواب ، والعقاب ، وفيما يلى نعرض لآراء الماتريدى حول بعض هذه الموضوعات .

١ــ ابطال القول بالاصلح

تقول المعتزلة بفعل الله الاصلح لعباده فى الدين وهـــو المتمثل فى اللطف ، ويقولون بوجوب فعل الله لذلك ، ومعنى اللطف هو التمكين من التكليف . وعدم فعله ، بعد نقضنا للتكليف ويؤثر فى حكمة المكلف .

يرد الماتريدى على قول المعتزلة بفعل الله الاصلح لعباده

فى الدين ، بأن الله يختص برحمته من يشاء وهذا يهدم قـــول المعتزلة ، واستدل بآيات كثيرة فى هذا الشأن ، منها قولـــه تعالى " والله يختص برحمته من يشاء " ان الآية تنقض علـــى المعتزلة قولهم أن على الله أن يعطى الكل الاصلح فى الدين فــى كل وقت وزمان ، فلو كان عليه ذلك لم يكن للاختصاص معنى ولا وجه — كذلك ولاية الله للذين آمنوا بقوله تعالى والله ولى الذين آمنوا ، " تدل على أن كان من الله الى الذين آمنوا يعنى لم يكن منه الـــى الذين كفروا بــه .

ويستدل الماتريدى فى ابطال الاصلح بالدعاء وقد أمرنا به ، وهو يكون عند الحاجة والعجز ، والدعاء والسؤال من الله تعالـــى اللهم أعصمنا وأصلح ديننا ، فلو كان الله اعطاهم ذلك كله ، ولـــم يبق فى مقدوره ما هو صلاح لهم ، لم يكن للسؤال معنى ، وفى هذا رد على قول المعتزلة بأن الله قد اعطى لعباده ما هو أصلح لهم فـى الديـــن .

٢ ـ علـة الخلـــق

يتضح موقف الماتريدى من السؤال عن علة الخلق فى تأكيده عدم خلو الخلق من الحكمة محاولا أن يبين مظاهر تلك الحكمة ، فيبين أن الله لم يخلق العالم للفناء ، ولكن خلقه للعواقب ، وأفعال اللـــه لا تخرج عن الحكمة ، لان من عرف الله حق المعرفة ، وعلم غنـــاه

وسلطانه ، ثم قدرته وملكه فى أن له الخلق والامر عرف أن فعلـه لا يجوز أن يخرج عن الحكمة اذ هو حكيم بذاته ، عليم غـني بذاته ، والذى به الخروج عن الحكمة فى الشاهد ويبعث صاحبه عليه ، جهله أو حاجة وهما منفيان عن الله ، فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة ويلزم القول بالحكمة فى أفعاله تعالى ، وان عجزت عقول حكماء العالم عن ادراكها لخروج وجه الحكمة عن نهاية قـوة عقولهـم .

والماتريدى يحاول قصر البحث فى علة الخلق فى النظر فـي أحوال الخلق وتوخى حكماء البشر الحكمة فى أفعالهم ، وكذلـك النظر فى حكمة الامر والنهى وما يلحقهما من الوعد والوعيد ، ومـا جاء على لسان الرسل بهما دليل كان يلزم القول بعظيم الحكمـة فيهما ، ولو قصرت عقولنا على الوقوف على ذلك ، وينبه الى أن موقف العقل عند هذا الحد ، لا يعنى تعطيله عن النفع ، بل مثله فى ذلك التوقف مثل سائر الجوارح التى اذا ترك استعمالها لم تتعطل منافعها ، بسبب ترك الاستعمال .

وخلاصة القول بأن فعل الله تعالى عند الماتريدى لا يخلو من الحكمة ، لكنه يخالف قول المعتزلة فى وجوب الاصلح على اللـه ، كملة للخلق ، وان كان فعل الله لا يخلو من الحكمة فانه أيضـا لا يجب على الله شئ ، وهو بهذا يخالف قول المعتزلة فى وجـوب

الحكمة على اللـه تعالـى .

٣ _ حكمة الامر والنهى

يرى الماتريدى أن الحكمة فى معرفة الامر والنهى معرفة الآمر الناهى ، والله قد خص البشر معرفة ذلك ولم يجز اخلاء الخلق عن معرفة ذلك فيعبـد خلقه عبثا ثم ان عدم الحكمة فى الامر والنهى فيه زوال التكليف ويتعارض مع حكمة الله تعالى ، اذ أن كل بان شيئـا للنقض لا غير فهو عابث غير حكيم ، ولولا الوعد والوعيد لذهب نفـع الائتمار وضرر العصيان ، ولم يكن لمن خلق فى فعلهم نفع ، واذا لم يكن للمؤتمر نفع ولا للعاصى ضرر يبطل معنى الامر والنهى ، اذ ليس لنفع الامر الناهى ، فلذلك لزم القول بالوعد والوعيد فى الحكمة .

ويرى الماتريدى عدم جواز الخلف فى الوعد والوعيد فهو يرى أن الكفر قبح لعينه لا يجوز العفو عنه ، لان فى العفو عنه تسوية بـين الولى والعدو ، ومن يسوى بينهما فليس بحكيم ، ثم ان العفـو عن الكافر فى غير موضع العفو ، اذ هو منكر للنعم .

وما ذهب اليه الماتريدى من لزوم الحكمة فى الوعد والوعيـد والثواب والعقاب ، يوافق ما قال به المعتزلة الا أنه يختلف مـع المعتزلة فى قولهم بأن الثواب والعقاب استحقاق وليس فضلا ، وانهما واجبان على الله ، أما الماتريدى فانه يرى أن الثواب فضل من اللـه تعالى والعقاب عدل ، ولا يجب على الله شئ .

٤ ـ الحكمة والعدل

يرى الماتريدى أن معنى العدل وضع الشئ فى موضعه ، وهذا يعنى الاصابة فى الامور ، وهذا معنى الحكمة ، والماتريدى يوحد بين معنى العدل ومعنى الحكمة ، وهما ليسا واجبان على الله .

والماتريدى يرى أن العدل ليس هو ضد الظلم وقد استدل فى ذلك بقوله تعالى وهم بربهم يعدلون فهو ليس ضد الجور ، ولكن بمعنى التسوية أى يسوون بين ربهم وبين الاصنام فى العبادة .

والماتريدى ينسب كل الافعال الحسن والقبح منها الى الله ، وأنه لا يجب عليه شئ ، لكنه يرى أنه ليس هناك فعل حسن مطلق أو شر مطلق ، اذ الاصل أن الجور والسفه قبيحان وأن العدل والحكمة حسنان فى الجملة لكن شيئا واحدا قد يكون حكمة فى حال ، سفها فى حال جورا فى حال ، عدلا فى حال ، واذا ثبت حسن الحكمة فى الجملة والعدل ، وقبح السفه والجور ، ولزم وصف الله تعالى فى كل فعل خلقه فى أقل ما يوصف إنه حكمه وعدل أو فضل واحسان ، من حيث ثبت أنه جواد كريم غنى حليم ، ويبطل أن يلحقه وصف الجور والسفه لما كان سببهما الجهل والحاجة ، كذلك فان خلق الشر للانتفاع به من وجوه ، كالموعظة أو التذكير بالنعمة ، وهو يرى بذلك عدم خلو الفعل من الحكمة ، وأنه يجوز خلق ما لا ينتفع به ، وأنه

لا يوصف لذلك بالظلم ، لخلقه ما لا ينتفع ، لان حكمة خلق الشر خفي على العقل .

ويمضي الماتريدي في نفي وصف فعل الله تعالى بالظلم ، وذلك لان ذلك الوصف قبيح بالبداهة العقلية ، ومحال اضافة ذلك الى الله تعالى ، والا فلا يوثق بوعده ولا بخبره ولا وعيده ، وايضا أن الذى يدعو الى فعل الظلم الحاجة والجهل ، والله يتعالى عن الامرين ، لهذا لا يوصف فعله بالظلم أو السفه أو الكذب .

رابعا : خلق أفعال العباد

احتلت مشكلة خلق الافعال مكانا بارزا في الفكر الاسلامي ، وثار حولها الكثير من الجدل والخلاف ، وذلك لان هذه المشكلة يكتنفها الكثير من الصعوبات ، اذ كيف يمكن التوفيق بين محاسبة الانسان على عمله ، وبين وجود قوة قادرة على كل شيء ، تسيطر على الكون وعلى أفعال الانسان ، وسنبين موقف الماتريدي من هذه المشكلة .

معارضته للجبرية

يعارض الماتريدي موقف الجبرية ، الذين يضيفون كل الافعال الى الله ، ومنها أفعال العباد ، ويبين أن تحقيق الفعل للعباد لازم من جهة السمع والعقل والضرورة ، أما السمع ، نحو قوله تعالى

" اعملوا ما شئتم " وغير ذلك من الآيات التى أثبت للعباد أسماء العمال ولفعلهم أسماء الفعل ، بالامر والنهى والوعد والوعيد وفى ذلك رد على المجبرة ، لانهم لا يجعلون للعباد فى أفعالهم صنعا ، ويجعلون حقيقة الافعال من الله ، ويرى أن هذه الافعال تضاف الى الله من جهة الخلق ، بأن خلقها على ما هى عليه ، وأوجدها بعد أن لم تكن ، وتضاف للخلق على ما كسبوها وفعلوها ، وأيضا مما يبطل قول الجبرية ، أنه محال الامر والنهى بما لا فعل فيه للمأمور والمنهى .

أما العقل فان فى الفعل قبيح أن يضاف الى الله الطاعة والمعصية ، وأن يكون هو المأمور والمنهى والمثاب والمعاقب ، فيبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له ، وأيضا أن الله وعد بالثواب لمن أطاعه فى الدنيا والعقاب لمن عصاه ، ولو كانا فعله ، لكان هو المجزى بما ذكر ، ثم أنه محال أن يأمر أحد نفسه ومحال تسميته الله عاصيا جائرا ، وهى تسمية الذين أمرهم ونهاهم ، فاذا صارت هذه الاسماء له صار هو العبد والرب .

ومن جهة الضرورة ، فما يعلم كل واحد من نفسه أنه مختار لما يفعله ، وأنه فاعل كاسب ، ويرى الماتريدى أن انكار ذلك انكار للضرورة ، وفى رأيه أنه لا يقول بالجبر الا معاند مكابر .

٢ ـ معارضته للقدرية

وكما عارض الماتريدي آراء القائلين بالجبر المطلق فهو يعارض القائلين بنسبة الافعال للعباد ، وأن العبد يخلق فعله ، ولا دخل الله في خلق أفعال العباد .

ويرى الماتريدى أن المعتزلة في اضافتها لافعال الى العباد ، قد أضافت بذلك معنى الخلق للعباد وهو ما ينفرد به الله تعالى ، اذ فعل الله هو الابداع والاخراج من العدم الى الوجود ، وهذا المعنى صيرته المعتزلة الى فعل العبد .

والمعتزلة في لاأيه في اضافتها الفعل للعباد قد جعلت خالقين مع الله ، فقولهم يؤدى الى نقض التوحيد .

ولقد رد الماتريدى على اعتراضات المعتزلة على القائلين بنسبة الافعال الى الله ، وفصل القول فيها وليس معنى ذلك أن الماتريدى يقول بالجبر ، بل لقد سبق معارضته للجبر ، وها هو يعارض القائلين بنسبة الفعل للعبد ، ما هي حقيقة موقفه .

٣ ـ قول الماتريدى بالكسب

يقول الماتريدى بأن أفعال العباد هي من الله من حيث الخلق والايجاد ، وهي مكسوبة للعباد من حيث اضافتها اليهم ، ودليل اضافتها الى الله خلقه والى العبد كسبه ، فطريق اضافتها

الى الله غير طريق اضافتها الى العبد ، فهى تضاف الى الله حقيقة والى العبد على سبيل المجاز ، وعلى هذا يفرق الماتريدى بين الخلق والكسب ، ويرى أنه لا تعارض بين الخلق والكسب ، وقد أخبر الله تعالى أنه هو المنفرد بخلق الخلائق ، فثبت أن الافعال من الله من جهة الخلق .

ويرى الماتريدى أن القول بالكسب لا يوقع تشابه فى الخلق ، ولا يوجب الشركة بين الله والعبد ، لانه لا يتحقق من العباد الفعل من الوجه الذى يتحقق من الله ، ويستدل ، الماتريدى على ذلك بأنه يضاف الملك الى الله تعالى والى الخلق ، ثم لا يقع فى ذلك اشتراك لانه من الوجه الذى يضاف الى الله تعالى يكون من جهة التحقيق ، والوجه الذى يضاف الى العبد يكون من جهة المجاز ، فكذلك اضافة الافعال الى الله تعالى والى العبد لا توجب الشركة ، لاختلاف الجهتين .

والقول بالكسب فى نظر الماتريدى هو القول العدل اذ فيه تحقيق القول بالامرين ، ليكون الله موصوفا بما وصف به نفسه محمودا كما قال خالق كل شئ ... وليكون عدلا متفضلا وما ربك بظلام للعبيد ، أى وسط بين القول بالقدرة الالهية ، ومسئولية الانسان على عمله .

والكسب عند الماتريدى يعنى أنه للعبد قدرة ووجود القدرة

يوجب الفعل ، وعلى أساس هذا الاختيار والقصد يخلق اللـــه القدرة للفعل ، وعليه تكون نتيجة الفعل ، وهذا يمثل أثر القدرة الانسانية لا فى أصل الفعل ، وهى الخلق والايجاد / بل فى وصف الفعل وكونه طاعة ومعصية .

ويقدم الماتريدى أدلة كثيرة على الكسب ، منها أن هناك أفعال من العباد لا تبلغها أوهامهم ولا تقدرها عقولهم ، وأفعال ينتهى اليها قصدهم وتبلغها عقولهم ، والفعل الاول كاخراج الشى من العدم والوجود ، وليس هذا باستطاعة العباد ، والفعل الثانى كالتحرك والسكون ، وهذا مما يدخل فى استطاعة العبد .

وأيضا مما يثبت عدم اضافة الافعال للعباد خروج أفعالهم على غير علمهم وقصدهم وهذا يثبت أنها ليست لهم .

وقول الماتريدى بالتأكيد على خلق الله لافعال العباد ، لا يعنى قوله بالجبر والثناء الاختيار عن الانسان وعدم قدرته ومسئوليته عن الفعل ، بل هو يقول بقدرة العبد هى الكسب ، وأن الفعل يضاف الى الله من جهة الخلق وللعبد من جهة الكسب ، وعلى هذا فلا خلاف بين الماتريدى والمعتزلة فى أن للعبد قورة هى متعلقة بالله ، أم مستقلة ، والماتريدى يسمى قدرة العبد كسب ، وهى متعلقة بالله أما المعتزلة فتسميها خلق وهى مستقلة عن اللـه .

ولكن لنا أن نتساءل عن هذه القدرة التي يضيفها الماتريدي للعبد ، ما هي طبيعتها ، وهل هي مع الفعل أم متقدمة ، وهل هي تصلح للضدين أم لا تصلح ، وهذا ما سوف نتناوله فيما يلي :

القدرة الانسانية

يقسم الماتريدي القدرة الانسانية الى قسمين : أحدهما قدرة أسباب ، وهي عبارة عن سلامة الاسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الفعل ، وحقيقتها أنها ليست مجهولة للافعال ، وان كانت الافعال لا تتم الا بها والثانية قدرة أفعال ، وهي معنى لا يقدر على تبيين حدة بشيء يصار اليه سوى أنه ليس الا للفعل ، ولا يجوز وجودها بحال الا ويقع بها الفعل .

وقدرة الافعال غير قدرة الاسباب ، فان استطاعة الاسباب تكون موجودة مع عدم الفعل ، أما استطاعة الافعال لا تكون الا اذا كان الفعل ، واستطاعة الاسباب ضرورة لصحة التكليف ، لانها سبيل تحقيق التكليف أما استطاعة الافعال فليست ضرورية لصحة التكليف اذ يجوز التكليف بدونها ، ويستدل على ذلك بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت لمن استطاع اليه سبيلا ومعلوم أنه لا سبيل الى حقيقة الافعال حتى يجد الزاد والراحلة ، ولوكان لا يجب الابوجود حقيقة القدرة (قدرة الافعال) لم يكن يلزم أحد ذلك ، اذ قدرة الافعال هي التي تحدث على حدوث الاوقات ، والحج غير واجب

حتى ترد هي .

والقدرة تحدث مع الفعل ، فهي مقارنة له ولا تسبقه ، وهذا خلاف رأي المعتزلة الذين يرون أنها تتقدم الفعل وهي موجبة لــه ، ولقد رد الماتريدي على أقوالهم في ذلك ، ويرى أنها مع الفعل ، لان القدرة عرض والاعراض لا تبقى وقتين ، فالقدرة لا تبقى وقتين ولو كانت قبل الفعل لكانت معدومة وقت الفعل ، لانها لا تبقى وقتين .

ثم أن وجود القدرة قبل الفعل ولا يكون فعل فوجودها وقــت الفعل وعدمها سواء ، وفي ذلك لزوم القول بالفعــل بلا قدرة عليه ، أو يجعل القدرة مع الفعل وقول المعتزلة بتقدم القدرة يعني القــول بوجود الفعل بلا قدرة عليــه .

ويرى الماتريدي أن القول بتقدم القدرة على الفعل معنـــــاه الغنى عن الله ، والله قد جعل الخلق جميعا فقراء اليه وهو الغني الحميد ، لــذا لم يجز أن يقع الغنى عنه ، لان الاصل عنــــد الماتريدي أنه اذا كانت القدرة لا تبقى ، تزول حاجة البقاء ، والفعل ليس بوجود ، فيصير غنيا عن الله قبل كونه ، وهذا قبح في العقل .

وهكذا يؤكد الماتريدي على مقارنة القدرة للفعل وذلك تأكيد لرأيه في تعلق قدرة العبد بقدرة الله وقدرة العبد كما سبق القــول متمثلة في قصده واختياره للفعل والله يخلق للعبد القدرة لتنفيــذ

الفعل الذى قصد اليه واختاره العبد ، فهى ليست مستقلة عن الله ، وهى متجددة تحدث بحدوث الفعل ومعه .

ولكن هل تصلح القدرة للضدين ، أى تصلح قدرة واحدة للايمان والكفر ، للطاعة والمعصية ، ولقد اختلف فى القول بصلاحية القدرة على الضدين ، وأساس هذا الخلاف يرجع فى جانب كبير منه الى الخلاف فى كون القدرة مع الفعل أو متقدمة على الفعل ، فالذين قالوا بمقارنتها للفعل لا يقولون بصلاحيتها للضدين ، أما القائلين بتقدمها على الفعل ، يقولون بصلاحيتها للضدين ، ولا خلاف بين الفريقين فى القول بتقدم قدرة الاسباب على الفعل وصلاحيتها للضدين .

وبالنسبة للماتريدى فلم يهتم كثيرا بالاعتراض على صلاحية القدرة للفعل ، لكنه اهتم كثيرا باثبات مقارنة القدرة للضدين ، وهذا يعنى ميله الى القول بعدم صلاحيته القدرة للضدين ، لان القدرة ، عنده ليست قبل الفعل موجودة ، وانما تحدث تبعا للقصد حال الفعل ، ووجود القدرة حال الفعل تبعا للقصد والاختيار يجعلها غير صالحة للصدين ، اذ أنه لا اختيار حال حدوث القدرة مع الفعل لانها تحدث تبعا لما تم اختياره والقصد اليه ، والعزم عليه وعلى ذلك يمكن القول بأن الارادة التى هى قبل الفعل صالحة لارادة الضدين ، لانها تملك الاختيار ، أما القدرة وان كانت تابعة

للارادة ، الا أن تهميتها تجيء بعدها نتيجة للعزم والتصميم على الفعل ، ولا يلزم من أن تكون الارادة صالحة للضدين أن تكون القدرة كذلك ، لذلك فان القول بصلاحية القدرة للضدين لا يتفق مع رأى الماتريدى الذى يقول بمقارنة القدرة للعقل ، وأنها تحدث حال الفعل ولا اختيار حال الفعل ، بل هى تحدث تبعا لما تم اختياره .

وعلى هذا فبالرغم من توقف الماتريدى فى القول بصلاحية القدرة للضدين أو عدم صلاحيتها ، فاننا نرجح ميل الماتريدى الى القول بعدم صلاحيتها للضدين لان هذا أكثر اتساقا مع رأيه فى كون القدرة مع الفعل .

رأى الماتريدى فى التكليف بما لا يطاق

ارتبطت مسألة تقدم القدرة أو مقارنتها للفعل وصلاحيتها للضدين أو عدم صلاحيتها بمسألة التكليف نربط الماتريدى بين قول المعتزلة بتقدم القدرة وبين التكليف بما لا يطاق ، وربط القاضى عبد الجبار بين القول بمقارنة القدرة وبين التكليف بما لا يطاق .

ولا خلاف فى القول بأن الله لم يكلف الناس ما لا يطيقون ، ولكن الخلاف فى القول ، هل يجوز لله تعالى أن يكلف عباده بما لا يريد وجوده لكونه مما لا لذاته ، فهذا ما اختلف فيه ،

فجوزه الاشعري ، ومنعه المعتزلة ، أما ما يمتنع بالغير ، بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه ، كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به .

يرى الماتريدي على القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق محتجين بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وأنه لو لم يكن جائزا لما صح الاستعاذة منه .

ويرد الماتريدي بأن معنى هذه الآية أن لا تحملنا أمر يشتد علينا حمله ، وليس أنهم خافوا أن يحملهم أمر لا يحتمل ومنعهم ، وجايز أن يكون ما لا طاقة لنا به أي لا تحملنا أمرا تهلك فيه طاقتنا لا أن يحملوا أمرا لا يطيقونه ، وهذه التفسيرات تعني ان الماتريدي يرى أن التحميل غير التكليف .

ولقد حدد الماتريدي موقفه من القول بجواز تكليف ما لايطاق فيقول " فان سئلنا عن التكليف ، أيكون فيما لا يطاق ، فجوابنا أنه فيما منعنا عنه فلا ، وفيما لم نمنع وضيعنا يشغلنا قبلى ، ثم الكافر بما أعطي من القوة فاذا ضيع لم يكن تكليف ما لا يطاق " أي أنه لا يجوز تكليف ما لا يطاق في رأيه .

كذلك الدنيا في رأيه دار محنة وابتلاء ، وأن البشر خلق للمحنة والابتلاء ، والقول بتكليف ما لا يطاق يسقط المحنة والابتلاء .

لان الابتلاء لا يتحقق الا فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه أو يتركه فيعاقب عليه ، فاذا كان بحال لا يكون وجود الفعل منه ، كان مجبورا على ترك الفعل ، فيكون معذورا في الامتناع ، فلا يتحقق الابتلاء .

التحسين والتقبيح والوجوب العقلى

يقسم الماتريدى الحسن والقبح الى ما حسن وقبح في الطبع ، والى ما حسن وقبح في العقل ، فالطبع يرغب فيما يتلذذ أو يشتهى وان لم يكن في نفسه حسن ، أما حسن العقل ، فلا يحسن الا ما ثبت حسنه بنفسه أو للآخرة ، والعقل لا ينفر الا عما هو قبيح في نفسه وما حسن في العقل ثابت لا يتغير من حال الى حال بينما في الطبع يتغير من حال الى حال .

والله اختص التكليف بأصحاب العقول ، اذ العقل يرى صاحبه على حقيقة ما عليه الشيء ، والطبع لا يوضح ذلك ، والتكليف يقع على كراهية العقل لا على كراهية الطبع ، وذلك لان كراهية العقل كراهية اختيار وكذلك رغبة العقل رغبة اختيار ، وفيها تجرى الكلفة على اختيار العقل لا على اختيار الطبع بما يميل الى الالذ وينفر عن الضار .

والعقل الذى هو مناط التكليف يدرك الحسن والقبح في

الافعال ، والسمع جاء موفقا له ، فان الله تعالى خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الامور والمذموم ، وجعل ما يذم قبيحا فى عقولهم وما يحمد حسنا ، والرسل لم يدعوا الخلق الى ما يستثقله ، عقل أو طبع ، بل كانوا يدعونهم الى ما يخف ويسهل على الطبع ، والعقل ، فلا تعارض بين السمع والعقل ، والسمع قد جاء موافقا للعقل وأحكامه ، ولقد أكد الماتريدى على هذه الموافقة ، فى تعريفه للفواحش بأنها ما قبح فى العقل والسمع ، وكذلك قوله تعالى " يأمرون بالمنكر أى ما تنكره العقول وهو الشرك بالله ، وينهون عن المعروف أى ينهون عما تعرفه العقول وتستحسنه وهو التوحيد ، وعلى هذا فالماتريدى يقول بقدرة معرفة العقل لحسن وقبح الاشياء ، واذا كان العقل قادرا على الوصول الى معرفة الله ، ومعرفة الحسن والقبح فى الاشياء ، فهل يوجب العقل حكما تكليفيا قبل ورود الشرع ؟

يقول الماتريدى بلزم معرفة الله وشكره بالعقل وذلك لما أسداه من نعم بالعقل ، ولا يجوز فى العقل اسداء هذه النعم الا ما لا يعرفها ، فلزمهم بالعقل معرفة النعم ، ويقول أيضا بوجوب الامر والنهى بضرورة العقل ، فلقد حسن فى العقول الصدق والعدل وقبح منها الجور والكذب ، فتكون العقول بذلك آمرة بكسب ما يعلى شرف من رزق ، وناهية عما فيه هوان صاحبها فيجب الامر والنهى

بضرورة العقل ، ثم الثواب ليتم الكرامة لمن اختار سبيلها والقيام بوفائها ، أو العقاب لمن آثر هواه على اشارة العقل .

ولقد سبق الاشارة الى قول الماتريدى بأن الله قد فطر الناس على معرفة وحدانيته بما ركب فيهم من عقول ودلائل ، ما لو تفكروا فيها لوصلوا الى معرفة الله وليس للناس على الله حجة ولو لم يبعث رسولا .

فالعقل بذلك كما يرى الماتريدى آلة يعرف بها حسن الاشياء وقبحها وشكر النعم ، لكن الموجب فى الحقيقة هو الله لكن بواسطة العقل ، والعقل آلة لوجوب المعرفة ، لكن الموجب هو الله ، كما أن الرسول معرف للواجب لا موجب بل الموجب هو الله تعالى وهذا ما يفرق بين معنى الوجوب العقلى عند الماتريدى ومعنى الوجوب عند المعتزلة ، الذين وسعوا دائرة الوجوب العقلى ، فشملت الوجوب على الله فعل الاصلح لعباده ، ووجوب الرزق والثواب والعقاب ، فالعقل بذلك هو الذى يوجب على الله تعالى ، ويكون العقل بذلك هو الموجب لا الله تعالى ، وعند الماتريدى أنه لا يجب على الله شئ فارسال الرسل منة من الله وفضل ومعرفة الله واجبة عنده بالعقل أى بسبب العقل ، وأن العقل يدل اجماليا على الله ، أما التفصيل فعن طريق الرسل .

خلق الله الهداية والخذلان

يرى الماتريدى أن الله خلق الهداية فى قلوب عباده ، والاضلال يعنى أن الله خلق الضلال فى قلوب أهل الضلال ، والتوفيق هو خلق قدرة الطاعة ، والخذلان هو خلق قدرة المعصية ، وهما ينسبان الى الله ، وهو بهذا يخالف رأى المعتزلة فى أن يعنى الهداية من الله يعنى البيان والارشاد والدلالة ، وأن الاضلال يعنى التسمية أى بأن يسمى الضلال ضلالا ، أو يعنى جزاء أهل الضلال . والتوفيق فى رأيهم هو اظهار الله الآيات فى خلقه الدالة على وحدانيته ، والخذلان لا يتصور أن يضاف الى الله تعالى بمعنى الاضلال والاغواء للعبد ، اذ ذلك يبطل التكليف .

ويحاول الماتريدى ابطال مفاهيم المعتزلة فى معنى الهداية والتوفيق والاضلال والخذلان ، فيعارض قول المعتزلة بأن معنى الهداية البيان ففى قوله تعالى أهدنا الصراط المستقيم ، يثبت أن الهدى ليس للكل وأنه ليس على ما فهمت المعتزلة أنه البيان ، لان البيان كان للكل للذين أنعم عليهم والذين غضب عليهم ورأى أن الهدى المضاف الى الله يعنى خلق الله الهدى فى قلوب عباده المؤمنين ، وهذا الموقف يرجع الى مسألة خلق الله لافعال العباد ، اذ أن أفعال العباد كما يرى الماتريدى مخلوقة لله ،

أما المعتزلة فهي تنسب الافعال للعباد ، ومن هنا يـــرى الماتريدى لافعل للعبد في خلق الهداية ، فهي ترجع الى الله في التوفيق والعصمة وخلق الاهتداء ، وما بينه لهم أو أمرهم بـه ورغبهم فيه وذلك على يد رسوله ، لان الافعال عنده منسوبة الى الله ، أما المعتزلة فانهم يقصرون معنى الهداية على البيـــان والدلالة ، ولا يضيفون خلق فعل الهداية أو الخذلان الى الله ، بل فعل الهداية أو الضلال منسوب الى العبد ، وأساس قولهـم أنهم ينسبون الافعال الى العباد ، ويقولون بفعل الله للاصلح لعباده في الدين وأن البيان كان للكل .

الارادة

اتفق المسلمون على أن الله تعالى مريد ، لكنهم اختلفوا في معنى ذلك ، فهل معنى مريد أنه غير مغلوب أو مكره ، أومعنى أنه عالم بأفعاله وأنه آمر غيره بها أى أن الارادة عند هؤلاء تعـنى العلم والامر ، أم أنها صفة زائدة على العلم ، وذلك لحصـول أفعاله تعالى في أوقات معينة وذلك يستدعى مخصصا ، والارادة بذلك تكون هي الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والمعنى الاول قال به المعتزلة ، والثانى قال به الاشاعرة .

ويعارض الماتريدى التوحيد بين الارادة والامر لاختـــلاف معنى الامر ، وقدم أدلة كثيرة على اختلاف معناهما والتفرقة بينهما ،

منها أن الله أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ، ثم منع عنه بالبدل دل على أن الامر غير حقيقة الارادة ، وأيضا أمر الكافر بالتوبة ، ولم يكن من الذين أراد الله أن يهديهم أو يخفف عنهم ، كذلك عارض القول بأن الارادة تعني المحبة أو الرضى ، لانها لا تجوز أن تكون كذلك ، فلا يجوز القول بأن الله يحب ابليس والكفر والقاذورات وان أراد كونهم .

ويرى الماتريدي أن معنى أنها صفة فعل كل فاعل يخرج على غير سهو أو غفلة ولا طبع ، بل يخرج على الاختيار ، فهي تعني عدم الغلبة والاكراه ، وهي لازمة لتحقيق الفعل ، فهي التي يكون بها العقل ، وهي مع الفعل وليست سابقة عليه ، والارادة التي يوصف بها الله تعالى ارادة حقيقية بها يكون الفعل ويتحقق على الوجه الذى أراده ، أما ما عدا ذلك من الارادة فهو تمني والتي تكون عند الانسان ، وقد تكون ولا يكون الفعل ، فارادة الله تقال على الحقيقة اذ بها الفعل فارادته وفعله متلازمان ، فما أراد أن يفعل فعل ، وما فعله فقد أراده أما ارادة العبد فهي تقال على المجاز وليس على الحقيقة وهي التمني ، ولا تعني تحقيق الفعل .

وارادة الله شاملة لكل أفعال العباد من طاعة ومعصية ، وليس في هذا ظلم للعباد أو ابطال للتكليف اذ يرى الماتريدي أن

ارادة الله غيب لا يصل الى أنها متعلقة بالمأمور أو بغيره ، لهذا لا يجوز الاحتجاج بها وعلى الانسان أن يمتثل للامر الذى أمره الله ، دون الالتفات الى أنه مراد الله أو غير مراده ، لانه غيب لا يدرى هل أراد الله منه ذلك الفعل أو لم يرده ، لكنه يدرى أن الله قد أمره بفعل الطاعة واجتناب المعصية ، فعليه أن يقدم على الطاعة ويجتنب المعصية .

كذلك فان الماتريدى يرى أن تعلق ارادة الله بالمعصية لا يوجبها من العبد ولا يسلب العبد اختياره فيها ، قياسا على العلم ، فكما أن العلم لا يؤثر فى الايجاد ولا يبطل التكليف ، فكذلك الارادة لا تؤثر فى الايجاد ، بل هى تخصيص الحدوث ولا تبطل التكليف كالعلم .

ويرى الماتريدى ايجاب القول بارادة الله فى كل شئ ، لان فى ذلك ايجاب القول بخلق الافعال ولقد أخبر الله أنه يريد هداية قوم بأفعالهم بهدايته واضلال قوم يجعل قلوبهم ضيقة حرجة ، فارادة الله تعالى شاملة للهدى وللضلال . ويقدم أدلة كثيرة على شمول الارادة الالهية لكل ما يحدث فى الكون ، ومنها أفعال العباد ، فالقول القدرة الالهية المطلقة الالوهية ، وأن نسبة القدرة أو اللدادة للعبد يؤدى الى نقص كمال الالوهية ، الا أن هذا لا يعنى فى نظر الماتريدى الجبر وسلب العباد اختيارهم ، بل هو

يربط بين علم الله الازلى بما سيكون من العبد من اختيار الكفر أو الايمان ، وبين خلقه وارادته للكفر والايمان وفقا لعلمه السابق بما سوف يختاره العبد .

القضاء والقدر

يرتبط القضاء والقدر بعموم الله وخلقه وقدرته ، ولقد اختلفت مواقف أهل السنة والمعتزلة فى مسألة القضاء والقدر ، وذلك لاختلافهم فى نسبة الافعال ، فأهل السنة ينسبونها الى الله ، والقضاء والقدر فرع من أصل هو نسبة خلق الافعال الى الله عندهم ، أما المعتزلة فانهم ينسبون الافعال الى العباد لذا أجمعوا على أن الله لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئا من أفعال غيره ، وأن الله جعل الايمان حسنا ، والكفر قبيحا ، ومعنى هذا كأنه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح ، وعلى هذا فالمعتزلة تقول بأن الله لم يخلق المعاصى ، ولم يقض بها ولم يأمر بها . أما أهل السنة فيرون أن الله قضى المعاصى وقدرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها .

والماتريدى يقول بقول أهل السنة ويعارض رأى المعتزلة ، ويرد على احتجاجهم بعدم اضافة الشرور الى الله ، فيذكر الماتريدى أن الشرور لا تضاف الشرور الى الله باطلاق ، وذلك لان الاضافة تخرج مخرج دعوى الامر أو اضافة أنعام ، وليس فى ذلك واحد

منها ، فلا يجوز الاضافة اليه ، وذلك كالقول بأن اللـه فـي
التحقيق وإن كان رب كل شيء وخالق كل شيء وكل شيء لـه ،
لكن لا يقال ذلك في الجنائث والقاذورات والشيطان ونحو ذلك ،
ومثله كذلك لا يضاف الكفر والشر الى الله وان كان من خلقـه ،
وعلى هذا يكره القول في الكفر والمعاصي أنها بقضاء الله وقدرته
وارادته لما ذكر من القبح .

ولقد اعترضت المعتزلة بأنه لو كان الكفر خلقه وقضائـه
وارادته ، لكن كيف يكون الكفر قضاء الله وقد أمرنا بالرضا بقضـاء
اللـه ، فيكون قد أمرنا بالرضى بالكفـر ؟

يرد الماتريدى على ذلك أن معنى الكفر قضاء الله أن يعلم
أن الكفر قبيح كما أخبر الله ، وأن من لم يرض بذلك فهو كافـر ،
ومعنى قول الماتريدى هذا الى أن القضاء لا هو بيان حقيقة الفعل
وأنه قبيح وشر وفساد وأنه يوجب مقت صاحبه وتعذيبه ، وأن اللـه
خلقهم كذلك ، أما فعل الكفر والقبح فهو فعل العبد ، وعلـى
هذا فان الله لم يشأ أن كون الكفر ، وانما أراد كونه قبيحـا
فاسدا ، والماتريدى يعتمد في ذلك على القول بجهات للفعل ،
و خلق الشيء غير الشيء ، وفي هذا نفعل الكفر وفقا لـرأى
الماتريدى له نسبة اضافة الى الله وهي خلقه وفقا لمقتضى حكمتـه
وجعله قبيحا ، وهو يدخل في عموم مشيئته وارادته لكل ما يقـع

ويحدث ، فهو خالق كل شيء ومالكه ، فلا اعتراض على مشيئته ، وله نسبة اضافة الى العبد هي وقوع الكفر صفة له بكسبه واختياره وعلى هذا يكون مسئولا عنه معاقب عليه ، وبذا يمكننا أن نفرق بين خلق الكفر وجعله قبيحا ، وبين فعل الكفر الذى هو من العبد ، ويمكننا كذلك القول بأن الله قدر حتى أن يخلق الكفر ، ولم يرض الكفر بعينه .

ويرى الماتريدى أنه لا عذر للانسان بالقضاء والقدر وذلك للاسباب الاتية :

أولا : أن الله قضى وخلق لما علم أن ذلك يختار ويؤثره ، أى قضى وخلق بناء على ما علمه من ارادة العبد ووفقا لتلك الارادة ، فيما خلق وأراد وقضى يصلون الى ما يختارون ، فلم يكن لهم الاحتجاج بما اختاروه وآثروه كذلك لم يكن لهم على بما قضى وكتب ، أى أن الماتريدى يقول أن ما يقع وفقا للعلم القديم انما يقع بكسب العبد مختارا فيه ، وعلم الله محيط بكل ما يكون وأنه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين إختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه كذلك ما كتب وقضى غيب ، فكيف يجوز الاحتجاج به .

ثانيا : أن القضاء والقدر والارادة والخلق لم يحملهم على ما فعلوه ولم يجبرهم عليه ، فقد مكنوا من مضادات ما عملوا وكانوا مختارين ، وكل مختار ممكن للترك ومؤثر وفاعل ، ويجب أن نفهم معنى التمكين

عند الماتريدى على أنه لا يعنى صلاحية القدرة للضدين بل معناه أن العبد لم يكن ممنوعا ، بل كان مضيعا لاحد الضدين ، بل باشتغالهم وميلهم الى الضد الآخر وأن التمكين الذى يقصده ، هو التمكين من الاختيار لا من القدرة .

ثالثا : أنه لم يخطر ببالهم عند الفعل أنهم مجبرون عليه ، فالاحتجاج بذلك باطل ، ولو كان لهم بذلك احتجاج ، لكان لهم بالاخبار والعلم والتقوية احتجاج .

والماتريدى بذلك يحاول أن يوفق بين القول بقضاء الله وقدره للكفر والمعاصى ، وبين مسئولية الانسان على ما يرتكبه من أفعال الكفر والمعاصى ، وأن القول بالقضاء لا يسقط مسئولية الانسان على ما ارتكبه من الكفر والمعاصى .

وخلاصة القول أن الماتريدى يرى أن كل ما يقع ويحدث انما هو من خلق الله وارادته وقضائه وقدره ، ولا شئ يخرج عما قضاه وقدره ، لانه خالق كل شئ ، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وهو على كل شئ قدير ، وأحاط بكل شئ علما ، لان كل شئ أحصاه وقدره ، ويقع وفقا لما قضى به وقدره .

خامسا : الايمـــان

احتل البحث فى مسألة الايمان مكانا بارزا فى الفكـــــر الاسلامى ، وكان من أحد بواكير الخلاف بين المسلمين ، وارتبط بالاحداث السياسية ، التى وقعت فى المجتمع الاسلامى من حروب بين على بن أبى طالب ومخالفيه ، وأدى ذلك الى البحـــــث والتساؤل عن حقيقة الايمان ومعناه ، وهل هو تصديق أم معرفـة ، أم مجرد اقرار باللسان ، وهل يدخل العمل فيه أم لا ، ونعرض فى ايجاز لآراء الماتريدى فى ذلك .

معنى الايمان وحقيقته عند الماتريدى

يعارض الماتريدى رأى القائلين بأن الايمان مجـرد اقـرار باللسان فقط ، وأن قولهم يكذبهم السمع فالله تعالى يقـول فـى المنافقين " قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم " فأبطل أن يكون قولهم ايمانـا .

ويرى أن شهادة اللسان بالايمان ليست شرطا للايمـــان ودليل عليه ، لان الايمان تصديق بالقلب أما شهادة اللســان ، فهى عبارة عن جريان الاحكام فى الظاهـر .

وأيضا يستغل على ابطال القول بأن الايمان اقرارباللسان ، بأن الايمان دين واعتقاد ، وما به الاعتقاد يكون بالقلب ، وأيضـا

الايمان فى اللغة تصديق وحقيقة التصديق لا تحتمل الاكـــراه ، وهذا عمل القلب لا عمل اللسان

ويعارض الماتريدى قول من يقول بأن الايمان معرفة فقـط ، فيبين أن المعنى اللغوى للايمان هو التصديق ولا يوصف من يجهل شئ أنه مكذب لـه ، وهذا يثبت أن الايمان غير المعرفـة .

لكن الايمان عند الماتريدى وأن كان ليس معرفة فقط الا أنـه لا يخلو من المعرفة ، لان التصديق انما يكون بعد العلم ، لانه ما لم يعلم لم يصدق ، فاذا وصف الاعراب بأنهم أشد كفرا ، معنى هذا الوصف أنهم أشد انكارا وتكذيبا من غيرهم لجهلهم ، وقولهم أنهم لا يعلموا ما أنزل الله . وعلى هذا يمكن القـول أن رأى الماتريدى أن الايمان تصديق لا يخلو من المعرفة والعلم . والمعرفة فى رأيه باعث على التصديق ، والجهل يبعث على التكذيـــب ، وعلى هذا فالايمان ليس معرفة لكنه لا يخلو من المعرفة ، وهـــذا فى رأيه معنى القول بأن الايمان هو التصديق عند المعرفة ، أى هـى التى تبعث عليه نسمى بها ، كما يسمى الايمان هبة الله ، لا أنـه فى الحقيقة فعل الله ، لكن لا تخلو حقيقته عن ذلك ، فنسب اليه ، فمثله أمر اضافة الايمان الى المعرفـة .

والحقيقة أن التفرقة بين معرفة القلب والتصديق أمر دقيق كما يذكر ابن تيميه أن اكثر الناس لا يتصورون الفرق بين معرفـة القلـب

وتصديقه ، وأكثر العقلاء ينكرون ، الا أن القول بأن الايمان مجرد المعرفة قول فاسد ومما يبين فساده أن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، كما كانوا يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ، ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا ، وانما كان ينكره عنادا واستكبارا .

كذلك يعارض الماتريدى قول من قال أن الاعمال من الايمان ، ويرى الماتريدى أن الاعمال من شرائع الايمان لكن لا ينعدم وصف الايمان بتركها ، ثم أنها قد تعنى التفاضل بين المؤمنين في الدرجات أفضلهم المختارون الذين أتوا بهذه الافعال ، ومنهم المذنبون الذين يستحقون المغفرة ، والعفو والشفاعة ، ويرى الماتريدى أن العمل قد يكون شرطا للايمان في الظاهر ، وهذا ما يبدو للعباد ، أما حقيقة الايمان فهى بعلم الله ثم يستدل الماتريدى باجماع الائمة على أن من مات لتوه ولم يعمل فهو مؤمن ، ولقد رد الماتريدى احتجاج المعتزلة والخوارج بجعل العمل من الايمان .

الا أن هذه الردود التى يقول بها الماتريدى لا تعنى نفى العمل كلية وعدم صلته بالايمان ، لكنها تعنى أن العمل لا يدخل فى حقيقة الايمان ، فهذه الاعمال الصالحة ليست شرطا للايمان ، بل الايمان هو شرط لتلك الاعمال الصالحة .

والماتريدى يقوله أن العمل ليس ركنا فى الايمان لا يعنى أنه يقول باسقاط العمل كلية ، على نحو الذى قال به بعض المرجئه ، وأدى قولهم الى الاباحة ، وذلك لانه أكد على العمل وان كان لا يعتبره ركنا للايمان ، فمعنى العبادة عنده أنها جعل العبد كليته لله قولا وعملا وعقدا كما أن الدنيا عنده دار تكليف ومحنة وابتلاء ، فكيف يسقط العمل من قال بهذا ، ان موقفه هو وسط بين المرجئة الذى يؤدى الى الاباحة باعتبارهم العمل ليس ركنا فى الايمان وبين قول المعتزلة الذين يعتبرون العمل ركنا فى الايمان ، وقولهم يؤدى الى غلق باب الرحمة واليأس، وأن الافضل هو اعتبار العمل واجب تابع للايمان ، فالعبد اذا صدق بقلبه وأقر بلسانه وأتى بالطاعة والمعصية ، فهو مثوب على الطاعة معاقب على المعصية .

والايمان عند الماتريدى هو التصديق بالقلب والتصديق هو ركنه الوحيد ، وشرطه ، اعتمادا على التفسير اللغوى لكلمة الايمان ، فهى كما ذكر تعنى عند أهل اللغة والتأويل التصديق ، وقد فسروا جميع ما ورد فى القرآن من لفظ الايمان بمعنى التصديق ، والمعرفة والعلم والعمل والاقرار باللسان ، ليس شرط للايمان ،ولكن لا يخلو الايمان من المعرفة والعلم والعمل ، لكن ذلك كله ليس داخلا فى حقيقة الايمان وركنه ، بحيث أن من لم يأتى بهذه الاركان لا يكون مؤمنا ، كذلك الاقرار باللسان ، ليس شرطا للايمان ،

بل هو لمجرد اجراء الاحكام الدنيوية .

ولما كان الايمان تصديق عند الماتريدى ، فانه لا يزيد ولا ينقص ، لان حقيقة التصديق واحدة ، لا تقبل الزيادة أو النقصان ، وقال بأن زيادة الايمان تحتمل أن تكون زيادة فى الحجج والبراهين التى تزيد الايمان ثباتا ودواما ، ومعنى زيادة الايمان أيضا هو زيادة قوته ونوره ، ولقد أدل الماتريدى الآيات القرآنية التى فيها زيادة الايمان ، وفقا لمعنى زيادة الايمان الذى سبق ذكره . وأورد أدلة سمعية من القرآن تعنى أن زيادة الايمان زيادة فى الثبات والاستقامة ، كقوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله فندبهم الى الايمان بعد ما آمنوا ، وما ذلك الا للثبات على ما هم عليه .

وبالنسبة لايمان المقلد ، الذى ليس معه دليل فان الماتريدى يجيزه ، اذا تلفظ المقلد بكلمة الشهادة من غير استدلال ، وذلك لان الايمان تصديق عند الماتريدى لا يدخل فيه العلم والمعرفة ، لذا فان المعرفة غير الايمان ، وعلى هذا يكون ايمان المقلد صحيح لما معه من التصديق ، وهو أصل الايمان الا أنه يجب القول أن الماتريدى وان كان يجيز ايمان المقلد ، الا أن ايمان المستدل أقوى وأفضل ، لان معه الدليل العقلى الذى يثبت به ايمانه .

معارضته لقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين

يرى المعتزلة أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لزوال أحكـــام المؤمن عنه ، وليس كافرا لزوال أحكام الكفار عنه ، وليس بمنافـــق لزوال أحكام المنافقين عنه ، وأنه فاسق فاجر لاجماع الامـــة .

ويعترض الماتريدى على قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ، وأن صاحب الكبيرة لا هو مؤمن ولا كافر ولا يسمى مؤمنا ولا كافـــرا ، ويرد عليهم ، بأنهم ان قالوا بالاول يقال لهم ، هل أتـــى بكل الايمان أو ببعضه أو لم يأت بشيء ؟ ان قالوا بالاول فقد منعوا عنه اسم فعله ، وقد أتى به وان قالوا بالثانى فقد شهد الله للذيـــن آمنوا ببعض وكفروا ببعض بأنهم كفار حقا ، فلزمهم التسمية بذلـــك وان قالوا بالثالث فذلك يعيد ، لان من يؤمن ببعض ويكفر ببعض ، يكون كافرا ، فما بال من لا يؤمن فهو أحق بذلك ، أى لا بد مـــن اطلاق اسم على صاحب الكبيرة .

والله قد قسم البشر فى أمر الدنيا والآخرة ، الى فريقـــين مؤمن وكافر ، والمعتزلة قسوهم الى ثلاثة ، وفى هذا تعد لحدود اللـــه .

ويرى الماتريدى أن المعتزلة بتوقفهم عن اطلاق اسم علـــى صاحب الكبيرة ، قد فارقوا اجماع الامة على أن لصاحب الكبيرة اسم

على اختلافهم في الاسم وكذلك توقفهم في اطلاق الاسم خلاف ما جاء به الكتاب والسنة من اطلاق اسم على صاحب الكبيرة .

معارضة الماتريدي لقول المعتزلة والخوارج بعدم جواز المغفرة لصاحب الكبيرة

قالت الخوارج بتخليد صاحب الكبيرة في النار ولا يجوز أن يعفو الله عنه ، وقالت المعتزلة كذلك بتخليد صاحب الكبيرة في النار ، وليس في الحكمة العفو عنه فيما عدا ابن شهيب والخالدي أجازا المغفرة لاهل الكبائر من موافقيهم .

يعارض الماتريدي ذلك الرأي ، ويرى خطأ تأويل الخوارج لقوله تعالى " ان الله لا يغفر أن يشرك به " لقولهم أن كل ذنب شرك فلا يغفر ، ويرى الماتريدي أن الآية للتمييز بين الذنبين ، الشرك وما دون الشرك والشرك لا يغفر الا بالتوبة عنه ، وما دونه من الذنوب يغفر عن طريق التفضل من الله ، أو يكفر بغيره من الحسنات .

ثم ان قوله تعالى " ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه " يمنع قول المعتزلة والخوارج من وجوه ، أولا : أنه ليس في الآية حكم من لا يجتنب ، ثانيا : الكبائر نوعان كبائر اعتقاد كالشرك ،

وكبائر أفعال وهى الذنوب مع الاعتقاد . والآيــة ليس فيها وجها الاجتناب فجائز أن تكون من يجتنب كبائر الاعتقاد . وهى أنــواع الشرك . ويكفر ما دونها . ثالثا : أنه لم يبين فى الكبائر قــدر العقوبات . والله لا يجزى السيئات الا مثلها وفى الشرك التخليد فى النار . ومرتكب الكبيرة ليس بمعاند ولا مشرك . لذا لا يجوز أن يخلد فى النار . رابعا : قراءة الآية على ما يوجب الاحــاد . وقد يجوز ارادة الاحــاد بحرف الجمع . فيكون المقصود بكبــير الاثم خاصا لا عاما فتكون الآية راجعة الى معنى خاص . والواقــع أن قراءة الآية كما يذكر الماتريدى بلفظ المفرد فتكون "كبير ماتنهون يوجب الافراد والتخصيص للكبيرة . وفيه زوال للاشكال . اذ فيه تحديد للكبيرة التى لا تغفر وهى الكفــر .

ويبطل الماتريدى قول المعتزلة باثبات الوعيد فى الكبائر . احتجاجا بقوله تعالى " ان الله لا يغفر أن يشرك به . ويغفر مــا دون ذلك لمن يشاء " فلقد صرفت المعتزلة الآية لغفران الصغائر اذ الوعيد قد ثبت لاهل الكبائر .

ويرد الماتريدى على ذلك بأن الوعيد الذى ذكر يحتمــل الاستخفاف بالامر والنهى والاستحلال . ويحتمل المغفرة لمــن لا يستحل أو يستخف بالامر والنهى . فالآيــة تحتمل الوجهين . المغفرة والوعيد . ولا يجوز القطع بأحدهما ومنع الآخــر .

ويرى الماتريدي أن الآية في التفضيل بين المحتمل للغفران أو الذي لا يحتمل ، فلو صرفت الى الصغائر ، بطل تخصيص اسم الشرك ، وأمر الوعيد لا يجئ في موضع التفضيل ، بل يجئ في ذكر الغفران بالتكفير ، والتكفير بمقابلة الجزاء من حسنات أو عقوبات .

ويفرق الماتريدي بين الذنوب على أساس ما تقتضيه الحكمة ، من أن منها ما يخلد في النار ، ومنها ما لا يخلد في النار وذلك من وجهين ، الاول : الاعتبار بتفاوت الذنوب في نفسها والله يجزى السيئة بمثلها وهذا ما توجبه الحكمة ، ثم ان الله يوصف العفو والرحمة فالذي يعصى الله دون الشرك يكون في وقت مكتسب الطاعة ، من الخوف من الله والرجاء في رحمته ، ولو قوبل بما ارتكبه من معصية ، بغلبة شهوة ، لرجح ما كان منه من خير على ما كان من شر ، فلا يجوز أن يحرم الخير وأن توجب له العقوبة الشر ، ثم ان الشرك اكبر الذنوب وجزاؤه الخلود في النار ، ولا يجوز في حكمة الله أن يكون الذنب الذي هو غير الشرك ودونه مثل الشرك ، ثم أن الحدود في الدنيا جعلت كفارات للذنوب ، ولو لم تكن كفارات لكانت زيادة على عقوبة الكفر ، ومحال أن تزداد عقوبة ما دون الكفر ، كما أن الكفر ليس له كفارات في الدنيا فاستحق عقوبة أبدية ، ثم أن الله جعل عقوبة الكافر الذي أضل غيره ضعف عقوبة الكافر الذي لم يضل غيره ولا يخلو كافر من فعل الكبيرة ، وقد

وبذا يقيم الماتريدى أدلته على بطلان القول بخروج صاحب الكبيرة من الايمان ، وتخليده فى النار .

والماتريدى وان قال بالعفو عن صاحب الكبيرة ، الا أنه لا يذهب الى الحد الذى يقول بعدم تعذيبه ودخوله النار مطلقا ، بل يقول بجواز أن يعذبه الله وأن يعفو عنه ، فان عذبه فانما يعذبه بقدر ذنبه ثم مآله الجنه وان عفا عنه فبرحمته وفضله ، فهو دائما فى رحمة الله وأمره مفوض له ، ولا يقطع بتعذيبه أوتخليده فى النار وحقه كما يقول الماتريدى ليس القطع ، ولكن الخوف والرجاء فى رحمة الله وعفوه ، وقول الماتريدى بالغفران يفتح باب الامل ويغلق باب اليأس والقنوط ، وليس فى قوله بالغفران اباحة للذنب أو تشجيع للقيام به الآن ، روح الامل تشجع على الاقدام على الخير ، والاقلاع عن الشر أما روح اليأس فانها تحبط بذلك الاقدام وتزيد ، روح اللامبالاة .

الايمان والاسلام

سبق الاشارة الى تعريف الايمان ، أما الاسلام فالمعنى اللغوى هو التسليم والاستسلام والاذعان والانقياد وترك التمرد والعناد والتبرؤ من كل شئ الا الله ، واختلف فى علاقته بالايمان ، ففريق يرى أنهما واحدا ، لان معناهما واحد فالايمان تصديق القلب لما أخبر الله تعالى من أوامر ونواهى ،

جعل الله المضاعفة عقوبة اضلال الغير وليس عقوبة الكبائر ، ولو كانت كذلك في الكافر فحق أن تكون فيمن اعتقد الاسلام ، أي اذا تفاوتت العقوبة بقدر الذنوب في الكافر الذي يضل غيره والذي لا يضل غيره ، فعلى ذلك الاحق بذلك التفاوت بين الذنوب هو المسلم .

والوجه الثاني ، أن الكفر مذهب ، والمذاهب تعتقد للابد ، فعلى ذلك تكون عقوبته ، أما الكبائر فهي تفعل للاوقات فعلى ذلك تكون عقوبتها ، أيضا الكفر قبيح لعينة لا يجوز العفو عنه ، لان في العفو عنه ، تسويته بين العدو والولي ، ومن يسوي بينهما فليس بحكيم ، ثم أن عبادة غير الله لجهله بالله ، وهذه لا ترتفع أبدا فاذا غفر له يقع عنده أن جوزي بعبادة غير الله ، أما سائر المآثم يجوز في العقل العفو عنها ، أيضا العفو عن الكافر في غير موضع العفو ، اذ هو منكر النعم ، وليس كذلك صاحب المآثم ، لانه يعرف المنعم فجائز العفو عنه وأيضا ان الله قد أحسن الى المؤمن ، ولا يحتمل أن يضيع الله احسانه ويغير نعمته بجفوة ، وكذلك أودع الله في قلب المؤمن محبة الرسول وقد جاءت البشارة عن الرسول عليه السلام ، في لحوق العبيد لمن أحبوهم ، وصاحب الكبيرة قد أحب رسوله ، فكيف يجعله قرين الشيطان .

والاسلام هو الانقياد والخضوع لله ، وهذا لا يستحق الا بقبـــول الامر والنهى ، وكثيهم من فرق بينهما مستد لا بقوله تعالى " قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا " ، ومعناه أسلمنا فى الظاهر ، والايمان هو التصديق بالقلب .

والماتريدى يوحد بين الايمان والاسلام ، وأقام الادلة على ذلك ، منها أن الايمان والاسلام واحد فى تحقيق المراد بالدين ، وان اختلفت العبارة عنهما باللسان فان معنى الايمان هو شهادة العقول والآثار بالتصديق على وحدانية الله وأن له الخلق والامر ، ومعنى الاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله ، بالعبودية للـه لا شريك له فيهما واحـد .

أيضا يفسد وجود حقيقة الايمان مع عدم وجود حقيقـــة الاسلام ، ومن البعيد أن يأتى المرء بحقائق الايمان ولا يكـــون مسلما ، أو بحقائق الاسلام ولا يكون مؤمنـا .

وأورد الماتريدى من الآيات ما يؤيد أن معنى الايمـــان والاسلام واحدا مثل قوله تعالى " فأخرجنا من كان فيها مــــن المؤمنين فما وجدنا غير بيتا من المسلمين " فصير الذين كانـــوا مسلمين مؤمنين .

كذلك الامر المتوارث فى تشمية كل مؤمن مسلم وكل مسلـــم

مؤمن ، واتفاق المذاهب على أن الذى يخرج من الاسلام يخــرج من الايمــان .

كذلك لم يفرق الله بينهما فى أحكام الدنيا والآخرة .

أيضا عدم صرف معرفى الاسلام للافعال الظاهرة ولو كــان الاسلام أفعال ظاهرة دون الاعتقاد ، لوافق أهل النفاق والمؤمنين فى الامور الظاهرة ، ولو كانت الافعال سوى الاعتقاد دينا لكــان كل واحد فى كل أحواله مبدل الدين لوجود تلك الافعال فى كــل وقت ، وهذا معناه أن الايمان والاسلام واحــد .

الايمــان بالامــور السمعيــة

يرى الماتريدى ضرورة الايمان بالامور التى ورد السمع بهــا وجاءت على لسان الرسل ، كالايمان بالقلم واللوح المحفـــوظ ، وعذاب القبر ، والوزن ، والبعث ، وأن لا نشتغل بكيفيــة هــذه الامور ، فيجب التسليم بها دون الدخول فى تفصيلات يعجز العقل عن ادراكها ، كما لا يفيد العلم بها المعتقد الدينى ، فالاساس هو التسليم بالنصوص ، لكن ليس معنى ذلك أن الماتريدى يميل الى التصورات الحسية لهذه الامور ، بل كان لا يقف عند ما ورد من صور حسية لهذه الامور ، ويميل أحيانا الى التفســيرات العقليــة ، لان الله أعلم بالمراد ، وليس المهم عنده هو معرفة تلك التفصيلات

بل المهم هو تحقيق المراد من ذلك .

وعلى سبيل المثال فلقد توسط الماتريدي بين القائلين بالمعاد والجزاء الجسماني فقط ، وبين القائلين بالمعاد والجزاء الروحاني فقط ، فقال بالمعاد والجزاء الجسماني والروحاني معا ، فالروحاني أنسب لنعيم وعقاب الآخرة ، وكذلك الجسماني أحق لنعيم وعقاب الآخرة ، لانه يكون أحق في الاعتبار وأشد في الاحساس .

سادسا : النبوة

يثبت الماتريدي الحاجة الى الرسل ، ويقدم أدلة كثيرة على الحاجة الى الرسالة وفيها رد على المنكرين لها ونورد ها فيما يلي :

الدليل الاول : يرى الماتريدي القول بالحاجة الى الرسل ، قياسا على الحاجة في أمر الدنيا الى معلم ومرشد ، فسبيل معرفة أمور الدنيا من زراعة وتجارة وصناعة ليس في بداية العقول ، وانما طريق معرفتها هو التعلم على أيدي الانبياء الذين أرسلهم الله للتعليم والارشاد في أمور الدين والدنيا .

الدليل الثاني : الاثبات عن طريق العرف ، فما هو

معروف نزع الناس الى بعضهم للاستعانة برأيهم في النوائب ، ثم تعليم الفنون والآداب على أيدى الحكماء فكذلك لزم العقل الفزع الى ناصح صدوق مرسل من عند الله .

الدليل الثالث : ثبت في العقل حسن معرفة المنعم وشكره ، والرسل هي التي تبين كيفية شكر المنعم .

الدليل الرابع : ضرورة حاجة العقل للرسل ، وذلك لوجود التنازع بين الناس وادعاء كل منهم الحق ، مما يجعل حاجتهم الى من يؤلف قلوبهم ويجمع كلمتهم ولا أحد أعلم بذلك الا من خلقهم ، وفى ذلك لزوم القول برسول تعلم أنه جاء من عنده ، أى أن الماتريدى يرى ضرورة الرسل ليسنوا للناس شريعة العدل التى بها قوام حياتهم ، ولو ترك الناس وشأنهم لاختلفوا فى ذلك ورأى كل منهم ما له عدلا وما عليه ظلما ، فالحاجة الى الرسل لبقاء النوع الانسانى وتنظيم حياته .

الدليل الخامس : عدم غنى العقل عن الرسل لعدم استقلاله بالمعرفة ، وذلك لانشغال العقول بأمر الدنيا وغلبة الطبع والشهوات ، يعوقها عن الاحاطة بالحق فى كل لطيف وجليل ، فلا بد من رسول من عند الله ليبين لهم ويدلهم عند الاشتباه على الحق ، والاصل فى حاجة العقول الى الرسل كما يذكر الماتريدى

وجهـان : الاول : أن العقل مخلوق له حد كغيره مـــن الادراك ، يعترضه ما يعترض غيره من الآفات مع غموض الاشيـاء واستغلاقها ، والثانى : أن الله جعل ادراك السبب علـى الحسن الغائب وجهان ، أحدهما الاستدلال بالشاهد علـى الغائب ، والثانى : الخبر ، لان من المعرفة من لا يأتى عن طريق الحس لما لا وجه فيها للمس ، كذلك من المعرفة مما لا وجه فيه الا الخبر وذلك نحو المباح والمحظور ، وفى هذا يلـزم القول بالخبر ووجوب الرسالـة .

الدليل السادس : جواز ارسال الرسل من جهة الافضال أى لو لم يجز ارسال الرسل عن طريق العقل لجاز ارسالهم عـن طريق الفضل ، وفضل الله ونعمه كثيرة .

الدليل السابع : أن فى ارسال الرسل تيسير للعقـل وتخفيف عنه ، ومعونة وارشاد له ، أى أن الماتريدى يـرى أن الرسل أعوان للعقل .

ويلاحظ على أدلة الماتريدى فى اثبات الحاجة الى الرسالة أنه يعتمد فى ذلك على وظيفة الرسل الاجتماعية ودور الرسول فـى وضع أساس العدل والنظام ، وليس معنى قوله بدور الرسل فـى معرفة أمور الدنيا كالطب والصناعات والحرف ، أن ذلك يعنى أن

الرسل أرباب صناعات وحرف ولكن ليبينوا أن ذلك كله مخلوق لله تعالى ، والماتريدي ينبه الى أن وظيفة الرسل ليست روحية فحسب ، بل أيضا تنظيم للمجتمع ومن العدل والنظام ، فهو قائد روحي ودنيوي ، وبذا لا ينفصل الدين عن المجتمع ، ولا يتعارض الجانب الروحي مع الجانب الدنيوي ، وهذا يشير أيضا الى الدين يتناول مشكلات المجتمع ، ويواكب تقدم المجتمع وتطوره ، بحيث يجدد المفاهيم الدينية ، وعن طريق الاجتهاد ، تجد المشكلات حلولا لها ، يتفق مع روح الدين ، وبذا لا يتعارض الدين سنة التقدم والتطور في المجتمع ، وهو ليس بمعزل عن المجتمع ، كذلك يلاحظ على رأي الماتريدي في الحاجة الى النبوة مساندة الوحي للعقل ، وهذا يعني عدم التعارض بينهما ، ويعني أن الشريعة الكاملة في رأيه هي التي تقوم على العقل الروحي ، وأنه وان أمكن أن تكون شريعة بالعقل فقط ، فانها تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي كما ذكر ابن رشد من بعده .

أدلة صدق الرسل

يعتمد الماتريدي في اثبات صدق الرسل ، خاصة محمد صلى الله عليه وسلم ، على صفات الرسل الخلقية والخلقية ، من قبل ومن بعد الرسالة ، وعن طريق المعجزات والايات الدالة على صدقهم .

ولقد تجلت الصفات الخلقية والخلقية في محمد صلى اللـه عليه وسلم ، وهي التي تعبر عن صفاء الجوهر من الناحية الخلقية والخلقية ، فهو بدأ عن الآفات في الخلقة ، والنفس في الخلق .

ويتحدث الماتريدي عن معجزات النبي محمد عليه السلام الحسية ، لكنه يهتم بالمعجزات العقلية المتمثلة في القـرآن الكريم ، اذ أنها المعجزة الخالدة الباقية على مر الزمن ، ويـرد على اعتراضات الـوراراق وغيره على هذه المعجزات ، ويذكـر أن القرآن قد بلغ أعلى درجات الاعجاز في البلاغة والنظم ، ولقـد عجز العرب وهم قوم مشهورون بالبلاغة عن بلوغ هذا المستوى البلاغي الرفيـع .

ثم ان من اعجاز القرآن أبخباره عن الامم الماضية وأخبـاره عن الفتوح ونصـرة الديـن .

وأيضا مما يؤكد صدق محمد عليه السلام ، مباهلته لليهود والنصارى ، وتخلفهم عن هذه المباهلة ويقدم أدلة أخرى لاثبات صدق النبي عليه السلام في رسالته وليرد على حجج المنكريـن للرسـالـة .

أمور أخرى تتصـل بالرسـل

ولقد بحث الماتريدي عدة أمور تختص بالرسل كتفسيره لمعنى

الوحي الذى ينزل على النبى ويبلغه عن ربه ، والتفرقة بينه وبين الالهـام .

وأيضا بحث الفرق بين المعجزة والسحر ، وهو يرى أن السحر اكتساب وتعلم ، أما المعجزة ليس طريقها التعليم بل هى منة من الله وفضل على نبيه ، ثم ان المعجزة مصحوبة بتعاليم وشرائع ، أما السحر فهو شىء يأخذ البصر ثم يضمحل .

وتحدث عن عصمة النبى ، وأثبت العصمة للانبياء والمعصوم هو الذى لا يمكنه الاتيان بالمعاصى ، لكن العصمة عند الماتريدى لا تزيل المحنة والابتلاء فهى لا تكون الا اذا كان أمر ونهى ، فاما اذا لم يكن أمر ولا نهى ، فلا معنى للعصمة ، ولا للتوفيق ، فهى بذلك لا ترفع البلاء ولا تزيل المحنة ، ومعنى هذا أنها لا تجبر على الطاعة ولا تجبر على المعصية ، بل هى لطف من الله تعالى يحمل النبى على فعل الخير ، ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للاهتداء .

وبحث الماتريدى فى الحكمة من ارسال الرسل من جنس البشر ، وذلك لان كل ذى جنس وجوهر يستأنس بجوهره ويستحسن بـ غيره ، فمن اللمة على الناس حيث بعث الرسل من جنس جوهرهم ليستأنس بعضهم ببعض ، ويألف بعضهم من بعض ، وذلك أخذا للقلوب وأوعى للاتباع ، وكذلك لو كان الرسل من غير جوهر البشر

و جنسهم لم يعرفوا ما أتوا من الايـات والبراهين على أنها آيات وحجج لما لا يعلمون " ثم ان الله بعث الرسل اليهم من قومهم الذين نشأوا بين أظهرهم وعرفوا صدقهم وأمانتهم ليعرفوا أنهم صادقون فيما يدعون من الرسالة ، حيث لم يظهر منهم الكذب والخيان قط .

ويرى الماتريدى ضرورة الايمان بكل الرسل والتفاضل بينهم ، وعدم البحث فى أفضلية الخلق على الملائكة أو الملائكة على البشر زه فيقول الماتريدى أننا لا نتكلم فى شيء من ذلك ، لما لا نعلم ذلك ، وليست لنا الى معرفة ذلك حاجة فالامر فيه الى الله ـ وهذا الرأى يشير الى منهج الماتريدى بربط الفكر بالعمل وعدم الدخول فى تفصيلات وأفكار لا طائف تحتها ، ولا تفيد الانسان فى معتقده الدينى ، وليست مفيدة له فى عمله .

ومن الموضوعات التى اهتم بها الماتريدى ، هو الشفاعة ، أى شفاعة النبى فى الآخرة ، ويعارض رأى المعتزلة فى قصر الشفاعة على الاخيار ، وأنها تعنى زيادة الدرجات ، أما الماتريدى فهو يرى أن الشفاعة هى للمذنبين والعصاة ، والشفاعة تكون عند زلات يستوجب بها العقوبة ، فيعفى مرتكبها بشفاعة الاخيار ، ويعترض الماتريدى على قصر الشفاعة الا لموعود بهم بالجنة ، بأن الذين وعدوا بالجنة يستغنون عن الشفاعة ، ويحتاجها العصاة

والمذنبين من المؤمنين ، ويستحقونها لما سبق منهم من الخيرات تجعلهم محلا للشفاعة .

سابعا : موقف الماتريدى بين الاشعرى والمعتزلة

كثر التساؤل عن موقف الماتريدى ، وهل هو أشعرى أم معتزلى ، والواقع أن الماتريدى صاحب طريقة ومنهج خاص به ، ولقد حدد الماتريدى ذلك المنهج وهو التوسط بين القائلين بالجبر المطلق ، والقائلين بالقدر المطلق وهذا المذهب الوسط فى رأيه ، هو المذهب العدل ، ولقد أخذ الماتريدى بالعقل والنقل وتوسط بينهما .

والتوسط بين العقل والنقل توسط نظرى اعتبارى ، وليس توسطا حسابيا ، لذا فلا بد من الميل فى بعض المواقف فى جانب اكثر من الجانب الآخر .

ولقد كان الاشعرى أيضا صاحب منهج يتوسط فيه بين العقل والنقل ، فهو يشترك مع الماتريدى فى ذلك المنهج ،ولقد ذكر بعض كتاب الطبقات أنهما أساسا أهل السنة والجماعة ، وأنهما ينظران عقائد أهل السنة والجماعة ، لكن مع هذا ، يوجد خلاف بينهما فى تطبيق منهج التوسط ، فالاشعرى يميل فى منهجه الى النقل اكثر من ميله الى العقل ، بينما نجد الماتريدى يخطوخطوة

أبعد من الاشعرى نحو العقل ، لكن هذه الخطوة لا تلحقـه بالمعتزلـة .

ولكى نوضح ذلك نذكر موقفين على سبيل المثال للخلاف بين الماتريدى والاشعرى وفيما يتضح أن الماتريدى يأخذ بالعقل أكثر من الاشعرى ، فبالنسبة للموقف من الآيات المتشابهه والصفات الخبرية ، نجد أن الاشعرى يميل الى النص ، ولا يأخذ بالتأويل فى تلك الصفات ويشن حملة على تأويلات المعتزلة ، لكنه لم يكن مشبها أو لجسها ، فى حين نجد أن الماتريدى يفسح المجال لبعض التأويلات العقلية ، لكنه لا يقطع بها ، ويسلم بما جاء فى النص ، وأيضا يشترك مع الاشعرى فى الحملة ضد تأويلات المعتزلـة .

والموقف الثانى ، يختص بالموقف من القدرة الانسانيـة فالاشعرى يقول بكسب الانسان لافعاله ، لكن الكسب عند الاشعرى هو صورة أخرى للجبر ، فهو لا يتيح أى أثر للقدرة الانسانيـة فـى ايجاد الفعل أو صفته ولا مجال للاختيار الانسانى عنده للفعل ، مما أدى الى تعديل هذا الموقف من جانب بعض أتباعـه مـن بعـده .

والماتريدى يقول بالكسب ، ويتيح مجالا للقدرة الانسانية فى الفعل ، اذ أن الفعل يتم وفقا للقصد والعزة عليه من الانسـان ،

وقدرة الانسان على القصد والاختيار قدرة مؤثرة فى الفعل ، فهى تؤثر فى صفة الفعل وكونه طاعة أو معصية ، ونتائج الفعل تعود على الانسان ، دون أن تؤثر فى الايجاد والخلق للفعل الذى يكـون من اللـه .

وتتعدد مواقف كثيرة للخلاف بين الماتريدى والاشعرى ، ولقد اتسعت هوة الخلاف بين أتباعهما لكن لم يكفر فريق منهم غيره .

ولا يمنع الخلاف بين الماتريدى والاشعرى ، أن الماتريدى معتزلى كما قال البعض ، لان الخلاف بين الماتريدى والمعتزلـة واضح بين ، فهو لا يقول بالاصول الخمسة للمعتزلة ، والـــتى يشترط الخياط القول بها لمن يكون معتزليا ، بل لقد كان من مهام الماتريدى معارضة أقوال المعتزلة .

ونذكر على سبيل المثال موقفين للدلالة على الخلاف بـين الماتريدى والمعتزلة ، أولهمـا ، الموقف من القدرة الانسانية ، فالمعتزلة يقولون بقدرة الانسان عن أفعاله ومسئوليته عنها ، لكن الماتريدى يقول بالكسب ، ولا يقول بالقدرة على نحو الذى قالـت بـه المعتزلـة .

وثانيهما مسألة الموقف من خلود صاحب الكبيرة ، فالمعتزلة تقول بخلود صاحب الكبيرة فى النار ، بينما لا يقول الماتريـــدى

بخلود صاحب الكبيرة في النار ، فلله أن يعذبه بقدر ذنبه ثم مآله الجنة ، ولله أن يتفضل عليه برحمته ويعفو عنه .

لقد كانت هناك نقاط خلاف كثيرة بين الماتريدي والمعتزلة ، وبين الماتريدي والاشعري كانت نقاط الخلاف أقل ، لكن كان هناك نقاط التقاء وموافقة للماتريدي لبعض مواقف الاشعري والمعتزلة ، وهذا الالتقاء لا يعني كونه أشعريا أو معتزليا ، فما وافق فيه الاشعري لا يعني كونه أشعريا ، لانه لم يلتق بالاشعري ، ولم يطلع على كتبه انما كان الالتقاء بينهما في المواقف التي غلب فيها الماتريدي النص على العقل ، والاشعري كان أيضا يغلب النص على العقل ، والتقاؤه مع بعض أفكار المعتزلة لا يعني كونه معتزليا ، لان ما وافق فيه المعتزلة ، لم يبن عليه ما بنته المعتزلة ، مثال ذلك يقول ، كل من الماتريدي والمعتزلة بالحسن والقبح العقلي وقدرة العقل على معرفة حسن الاشياء وقبحها ، ولكن المعتزلة بنت على ذلك الوجوب العقلي ، فأوجبت على الله فعل الاصلح لعباده ، في الدين والثواب ، والعقاب استحقاق ، وغير ذلك من الوجوب العقلي ، والماتريدي رغم قوله بالحسن والقبح العقليان ، وقدرة العقل مع معرفة الحسن ، والقبح ، الا أنه لا يقول بالوجوب العقلي على الله ، فلا يجب على الله شيء ، فنفى وجوب فعل الله الاصلح لعباده في الدين ، والعقاب والثواب فضل وعدل

من الله وليس استحقاقا .

خلاصة القول أن الماتريدى صاحب منهج وطريقة خاصة تميزه عن الاشعرى والمعتزلة ، وهذا المنهج يقوم على التوسط بين العقل والنقل .

ثامنا : أثر الماتريدى ومكانته فى الفكر الاسلامى

لقد كان للماتريدى أثرا كبيرا فى الفكر الاسلامى واحتل مكانة ممتازة وذاعت أفكاره بين أرجاء العالم الاسلامى ، عبر القرون حتى عصرنا الحاضر .

فالى الماتريدى تنتسب مدرسة باسمه ، وهم الذين تلقوا على يديه العلم مباشرة ، كأبى الحسن الرستغفنى والزدوى وغيرهم ، وكلهم أئمة أجلاء ، تفقهوا على يديه وقد كانت مصنفاتهم العديدة والمتنوعة فى كافة فروع العلوم الاسلامية ، ولقد تلاهم أجيال متعاقبة تنتسب الى المدرسة الماتريدية ، ومن أعلام تلك المدرسة وأشهرهم أبو العينين النسفى ، الذى له مؤلفات قيمة فى علم الكلام ، وأيضا نور الدين الصابونى ، وابن الهمام والبياض ، وغيرهم ، ولقد عكف هؤلاء على مؤلفات الماتريدى وشرحوا تلك المؤلفات ، لكن لم يخالف أتباع الماتريدى الآراء الاساسية لشيخهم أبو منصور الماتريدى صاحب المدرسة ومؤسسها ، وأقتصر دورهم على الشرح والتفصيل لهذه الآراء .

وذيوع أفكار الماتريدى لم يقتصر على مدرسته وحدها بل أيضا قال بعض الاشاعرة والمعتزلة بهذه الافكار ولا مجال لذكر أمثلة لذلك ، ونكتفى أن نذكر على سبيل الجملة لا على التفصيل ، اننا نجد أفكار مشابهة لافكار الماتريدى عند بعض الاشاعرة مثل الباقلانى ، وعند بعض المعتزلة أمثال القاضى عبد الجبار .

كذلك امتد ذلك الاثر الى العصر الحديث ، فالحركة الاسلامية الحديثة فى الهند ، تلتقى فى بعض أفكار وميولها فى الأخذ بالعقل ، والنقل مع أفكار الماتريدى أيضا نجد متكلما حديثا هو الامام محمد عبده ، الذى أراد أن يرسى قواعد جديدة لعلم الكلام ، وأن ينشئ علم كلام حديث ، قد تأثر كثيرا بآراء وأفكار الماتريدى ورسالة التوحيد للامام محمد عبده نجد فيها أفكارا ماتريدية ونظرية النبوة التى قال بها الامام محمد عبده لا تخرج فى ملامحها العامة ، عن نظرية العقل والنقل ، وعدم الدخول فى البحث فى الكثير من التفصيلات نجد فى كل ذلك وغيره أثرا لآراء الماتريدى .

الملامح العامة لفكر الماتريدى

يمكننا أن نميز أهم الملامح العامة التى امتاز بها فكر الماتريدى ، وسنشير الى هذه الملامح بايجاز وهى تمثل أصول فكره .

أولا : اهتمام الماتريدى بالالتزام بالمنهج فى البحث ولقد استطاع الماتريدى أن يحدد معالم منهج علمى دقيق بنى عليه مذهبه ، ولقد كان لتحديد المنهج أثر واضح فى اتساق فكره وآرائه .

ثانيا : أتاح له تعدد مصادر المعرفة عنده وهى الحس والعقل والخبر ، تنوع أدلته ، وقد أدى هذا التنوع للادلة الى سهولتها واستيعابها لجميع الافهام وذلك ادراكا منه لاختلاف درجات التصديق بين الناس وأيضا أتاح له هذا التنوع فى الادلة الى أن تمتاز أدلته ببعدها عن تعقيدات أدلة المتكلمين التى تعسر عن الافهام كذلك تمتاز هذه الادلة باعتمادها على الصور التجريبية أكثر من اعتمادها على الصور العقلية المجردة .

ثالثا : أدى قول الماتريدى بعدم قدرة العقل على معرفة حقائق الاشياء الى عدم الدخول فى المسائل الغيبية التى لاسبيل للعقل الى ادراكها ، واستطاع الماتريدى أن يميز بين ما يجب

التسليم به وبين ما يجب البحث عنه ، وتبعا لهذا المنهج النقدى ، كانت سمة تفكيره علمية وليست نظرية مجردة .

رابعا : كان الماتريدى أقرب المتكلمين الى روح السلف ، و أقلهم توغلا فى البحث فى صفات الله ، والبحث الجدلى العقيم ، الذى لا طائل فيه .

خامسا : توسط الماتريدى بين العقل والنقل جعل فكره متحررا بعيدا عن قيود التعصب والمغالاة فى جانب دون آخر ، وجعل فكره ينفتح على تيارات الفكر المختلفة ، فيأخذ منه ما يراه صالحا وملائما ، فنجد لديه أفكارا تجدها عند غيره من المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين .

ولقد حاول الماتريدى فى الاخذ بالعقل والنقل ، أن يوائم بين معتقد الانسان وبين عقله ، بحيث يكونا طريقان متوازيان للمعرفة ولاسعاد الانسان .

ولقد أدرك الماتريدى بغية الاقتصار على العقل أو النقل اذ أن الاقتصار على النقل يحرم الانسان من نعمة العقل ، التى يتميز بها الانسان عن سائر المخلوقات كذلك يجر الاقتصاد على النقل الى المغالاة وصور المغالاة والتشدد والوقوف عند حد الشكل ، موجودة عند الكثير من الفرق التى تنتسب الى الاسلام ، ولقد أدى

ذلك الى الجمود الفكرى والبعد عن مقصد الدين ، ولم تكن دعوة الماتريدى تعنى التخلى عن النص أو الاكتفاء به دون غيره بل كانت دعوة الى فهم النص والتعمق فيه وادراك معناه واستيعاب حقائقه ، وهو بذلك قد أتاح للعقل دور فى المعرفة الدينية ، ولم تقم المعرفة الدينية عنده على التسليم الاعمى الخالى من النظر والتدبير والتفكر ، بل أقام هذه المعرفة الدينية ، على أسس جعل للعقل فيها دور واضح وذلك حتى يستقيم للانسان اعتقاده الصحيح ، ولقد بين الماتريدى أن فهم الدين وادراك حقائقه والتماس معانيه فرض عين على المسلم ، فنبذ التقليد ودعى الى الاجتهاد وحمل الانسان مسئولية الفهم والتدبر .

وبنفس القدر الذى عارض به الماتريدى الاقتصاد على النقل عارض الاقتصاد على العقل ، لايمانه بعدم القدرة المطلقة للعقل ، وأن امكانياته على المعرفة محدودة وأنه ليس فى الاخذ بالعقل غنى عن الوحى فالعقل قاصر عن ادراك بعض الحقائق ، لذا فلا بد من الاخذ بالنقل بجانب العقل .

وقضية العقل والنقل من القضايا الهامة التى اهتم بها المفكرون على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ، وعبر كل العصور محاولين التوفيق بينهما ، وفى عرضنا لآراء الماتريدى الكلامية ، لاحظنا محاولته التوسط فى آرائه بين العقل والنقل ، ومحاولته المواءمة

بينهما فى الكثير من مواقفه ، ورغم صعوبة ذلك التوسط النظرى ، فانه يمكن القول بأن محاولة الماتريدى كانت أنجح من غيره فى ذلك ، وفى آراء الماتريدى ما يصلح الاخذ به مما يجعل لآرائه قيمة صالحة لمختلف الازمنة ، حيث أن قضية النقل والعقل ، تثار عبر العصور ولا تختص بعصر دون عصر .

سادسا : رغم اعتداد الماتريدى بالعقل وايمانه بمكانته وقيمته للانسان ، الا أنه لم يغفل جانب الارادة فى الانسان ، فجعل السلوك الانسانى ، تابعا للارادة ويبين أهمية الدافع والنية فى الفعل ، وأن الفعل لا يكون أخلاقيا بنتائجه بل بدوافعه ، والنية الباعثة عليه ، وبذا جعل الارادة الخيرة أساسا للفعل الاخلاقى ، وفى التأكيد على أهمية النية دعوة الى طهارة الباطن ، ودعوة الى السلوك الاخلاقى التابع لتلك النية والارادة الحسنة الخيرة وأيضا دعوة الى مراقبة النفس وايقاظ الضمير، ومراعاة حدود الله ، ومحاولة التغلب على الاهواء النفس ونزوعها الى الشهوات والملذات وارتكاب المعاصى ، وبذا اشتمل علم الكلام عنده على الاخلاق بجانب العقيدة .

سابعا : تسامح الماتريدى والتى تجلت واضحة فى مواقفه من مرتكبى الذنوب خاصة الكبائر ، لكن هذا التسامح لم يؤدى به الى التفريط .

ثامنا : استطاع الماتريدى أن يتفادى المواقف الاطلاقية فى مجال العلاقة بين الله تعالى وبين العبد فلم يقل بالجبر المطلق أو الاختيار المطلق ، كذلك استطاع أن يتفادى المواقف الاطلاقية فى مجال أفعال الله تعالى ، فلم يقل بالوجوب العقلى عليه تعالى ولم يقل بخروج أفعاله تعالى عن الحكمة ، واستطاع أن يوفق بين القول بأن ثواب المطيع فضل من الله تعالى وليس استحقاق للعبد ، وبين القول بعدم جواز الخلف فى الوعد وتعذيب المطيع ، انه بالجملة استطاع أن يوفق بين القول بالقدرة والارادة الالهية المطلقة ، وبين مسئولية الانسان عن أفعاله .

تاسعا : ادراكه لاهمية دور الدين فى المجتمع وأن يؤكد على أهمية الدين والحياة .

عاشرا : لم تكن مهمة علم الكلام عند الماتريدى قاصرة على الدفاع عن العقيدة ، بل كانت مهمته أيضا توضيح العقيدة وشرح حقائق الايمان بالادلة العقلية ونجد لديه توضيح لهذه الحقائق الايمانية ، وأيضا تعضيد الايمان وتأييده بالادلة الفعلية .

وبعد فهذه هى أهم الملامح الرئيسية لفكر الامام

مناهج البحث عند المتكلمين :

سبق أن ذكرنا أن علم الكلام الاسلامى ، هو علم النظـــر العقلى فى الدين ، فهو بذلك يعتمد على أساسين هما النـــص الشرعى والنظر العقلى . ولقد سلك المتكلمون منهجا يقوم علـــى الاخذ بالنقل والعقل ، وسوف نشير الى قواعد ذلك المنهـــج لكن يجب أن نلاحظ أن المتكلمين لم يكن يجمعهم منهج واحـــد يطبقونه ، بل اختلفوا فى التطبيق ، ففرق تتطرف فى ناحيـــة وأخرى فى ناحية أخرى ، وثالثه تتوسط بينهما ، ونحـن هنـــا لا نذكر منهج فرق معينة بتفاصيله ودقائقه ، انما نذكر القواعـــد العامة للمنهج الكلامى مع ملاحظة الخلاف بين المتكلمين فى الاخـــذ بهذه القواعد وتطبيقها .

١ ــ القيـــاس :

لقد استخدم المتكلمون القياس فى أبحاثهم وجدلهـــم ومناظراتهم ، والقياس هو " قول مؤلـــف من أقوال اذا وضعـــت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارا ــ وهو انـــواع منه البرهانى والجدلى والخطابى .

والسمة العامة للقياس الذى استخدمه المتكلمون هو القيـاس الجدلى وهو الذى يقوم على المقدمات المشهورة ، وهو فى مقابـــل القياس البرهانى الذى يستخدمه الفلاسفة والذى يقوم على مقدمـات أوليه ، والقياس الجدلى وان كان دون القياس البرهانـــــى ،

الذي يستخدمه الفلاسفة والذي يقوم على مقدمات أولية ، والقياس الجدلي وان كان دون القياس البرهاني ، الا أن له أهمية كبيرة كما ذكر ارسطو ، وهي حمل كل واحد من الناس على مايليق به من الرأي بمقدمات مشهورة عنده وعند من يتفق او يسمع القول معه ، فذلك مما يسهل بالطريقة الجدليه ويعسر بالمأخذ البرهاني لصعوبته ـ والقياس الجدلي هو رياضة الأذهان وتقويتها على النظر من حيث يمكن أن تحصل به قياسات كثيرة في مسألة واحدة . ولقد ذكر ابن رشد أن هذه المقدمات المشهورة التي يتكون منها القياس الجدلي لاتخلو من أن تكون منها مقدمات يقينيه مع كونها مظنونة أو مشهورة .

ومن أشهر صور القياس التي استخدمها المتكلمون هي القياس التمثيلي ، ومعناه أن يوجد حكم جزئي معين واحد ، فينتقل حكمه الى جزئي آخر يشابهه بوجه ما ، ويسمى المتكلمون هذا القياس برد الغائب الى الشاهد ، وفيه يقيس المستدل الامر الذي يدعيه على أمر معروف ويبين الجهة الجامعة بينهما ، والشاهد يدل على الغائب .

ولقد وضع المتكلمون قواعد لدلالة الشاهد على الغائب فالشاهد يدل على الغائب وهو مثله ، اذ الشاهد أصل ماغاب ، ولا يخالف الأصل فرعه وقياس الشئ نظيره ،

وفى هذا تسوية بين الشاهد والغائب ، لكن كما يدل الشاهد على الغائب الذي هو مثله ، فانه يدل ايضا على الغائب وهو خلافه ، فحدوث العالم يدل على محدث وهو خلافه ، فليس هناك مساواة بين الله والعالم ، وتحقيق المساواة بين الشاهد الغائب يكون اذا كانت كيفية الشاهد مساوية لكيفية الغائب اما اذا لم تتحقق المساواة بين كيفياتهما فلا صحة للتسوية بينهما وبذا تصح دلالة الشاهد على الغائب وهو مثله اذا تساوت كيفياتهما ، وتصح دلالة الشاهد على الغائب وهو خلافه اذا اختلفت كيفياتهما .

واستخدموا صور أخرى من القياس منها قياس الاولى ، وهو أن كل كمال ثبت للمكن أو المحدث فالواجب القديم أولى ، وكل نقص وعيب فى نفسه وهو ماتضمن سلب هذا الكمال اذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات فانه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى — فمثلا اثبات الكلام الالهى يقول الماتريدى " ان كل عالم قادر لايتكلم فمن آفة تكون من عجز أو منع ، والله عنها متعال ثبت أنه متكلم والذى لايتكلم فى الشاهد انما لايتكلم بالمعنى الذى لايسمع ولا يبصر من الآفة ، والله منزه عن المعنى الذى يقتضى الصمم والعمى ، وكذلك البكم ، وهو أولى اذ هو أجل مايحمد به الشاهد وبه يتفضل البشر عن سائر الحيوان مع ماكان كل محتمل

الكلام نعن عجز لايتكلم او عن سكوت . ومعنى هذا القيـــــاس بعبارة موجزة اننا اذا كنا نضيف شيئا من الكمال للمخلوقـــــات المحدثه ، فالأولى أن يضاف ذلك الكمال لله تعالى . واذا كنا ننفي شيئا من العيب والنقص للمخلوقات المحدثه ، فالأولـــى أن ننفي ذلك النقص من الله تعالى .

واستخدموا أحيانا قياس الاحراج ، وهو أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه وذلك لافحام الخصم وابطال حجته .

وايضا استخدموا طريقة الالزام ، وهي الزام الناس لـــوازم أقوالهم واضافتها اليهم اضافة أقوالهم أنفسهم ، أي أنهـــم يلزمون الخصم بأقوالهم لم يقلها لكنها تنتج عن أقواله ، وذلـــك لدحض أقوال الخصم بأدلته نفسه .

واستخدموا السبر والتقسيم ، وهو من أبواب الجـــدل ، يتخذه المجادل حجة ليبطل كلام خصمه بأن يذكر أقســـام الموضوع المجادل فيه ويبين أنه ليس خواص واحد منها ما يوجب الدعوى التي يدعيها الخصم .

واستخدموا صيغة في الجدل ومناظرة الخصم ، تتيح لهـــم استقصاء كل الفروض الممكنة حول المشكلة التي يتناولها ، ويرد وا عليها فلا يدعوا للخصم حجة أو دليلا يستند عليه . وهـــذه الصيغة هي فان قال .. قيل له ..

واستطاعوا عن طريق التقسيم أن يقيموا اشكالا من القياس وأحيانا كانت تأتي مقدمات القياس عندهم طويلة منفصلة ، واهتموا ايضا بتحليل الألفاظ ومعانيها .

ولقد استخدم المتكلمون صورا فنية في الجدل ، واستخدموا طرقا علمية منظمة في الجدل ، واستخدموا مصطلحات فنية ؛ وهذا يشير الى أثر المنطق الأرسطي في المنهج الجدلي عند المتكلمين الا أن هذا الأثر الأرسطي كان محدودا ، خاصة عند أوائل المتكلمين ، وليس على النحو الذي نجده عند المتكلمين منذ القرن الخامس الهجري ، حيث مزج المنطق الأرسطي بعلم الكلام على يد الغزالي والرازي وغيرهما .

٢ ـ اقامة الدليل :

يهتم المتكلمون باقامة الدليل على صحة مايقولون به من آراء ، فالماتريدي من المتكلمين يقول أن الحق لاينال الا بالدليل واقامة الحجة ، فعن طريقهما يعرف الحق ويتوصل اليه .

والدليل هو مايراد به اثبات أمر أو نقضه . وقد يستعمل بمعنى الحجة ، وهو اما أن يكون سمعيا او عقليا ، والدليل السمعي في عرف المتكلمين هو الكتاب والسنه والاجماع ، والكتاب هو القرآن المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد كان القرآن اساس البرهنه عند المتكلمين ، واقاموا استدلالتهم على

الآيات القرآنية ، واستمدوا صورتها ومادتها من القرآن .

والسنة لغة هي الطريقة والعادة ، وفي الشرع العبادات النافلة وما صدر عن الرسول من غير القرآن من قول وفعل وتقرير . وقد كانت السنة الصحيحة اساسا لاقامة الدليل عند المتكلمين مستشهدين بما ورد فيها من أقوال وأفعال .

والاجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد استند اليه المتكلمون في اقامة ادلتهم .

والدليل العقلي هو الذي لايتوقف على السمع أصلا ، وهو يقوم على استخدام مقدمات معينة واستخلاص نتائج تلتزم عنها وقد تكون مقدمات عقلية محضة ، كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث ، فالعالم حادث ، وهذا ما أطلق عليه الايجي الدليل العقلي المحض ، وقد يكون الدليل مركبا من العقل والنقل ، فتكون بعض مقدمات مأخوذة من العقل وبعضها من النقل ، كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص ، والمقدمة الاولى عقلية والثانية أساسها نقلي .

والملاحظ في أدلة المتكلمين هو تعددها حول المسألة الواحدة ، وتنوع الأدلة بحيث تتناولها سائر الافهام ، وايضا اعتمادها على الناحية التجريبية الواقعية اكثر من اعتمادها على التصورات العقلية المجردة .

٣ ـ اقامة البحث على منهج علمى :

لقد استطاع المتكلمون أن يقيموا منهجا يعتمد على الحس ومعطياته من الواقع،الى ما غاب عنه،اذ لا سبيل للعقل لمعرفة ما غاب عنه الا الواقع المحسوس،و الارتقاء منه الى معرفة ما غاب عنه،فهم لا يرضون بغير الواقع المحسوس اساسا للمعرفة .

ولقد رفضوا أن يكون الالهام او الاعتقاد مصدرا للمعرفة فهما لا يصلحان أن يكونا سبلا موصلته الى اليقين ، ولانهما يفتقران الى الموضوعية ،والى الدليل والبرهان ،و أحكامهما ذاتية لا تصلح أن تكون أحكاما كليه ،و يغفلان الواقع،وشروط المعرفة الصحيحة عند هم تبدأ من الواقع،وتقوم على اقامة الدليل والبرهان ،وبهذا تكون المعرفة موضوعية بعيدة عن أهواء وميول الذات العارفة وهكذا قام النظر عند هم على اعتبار الواقع،وعدم أغفاله وعن طريقة يستدل العقل على ما غاب عنه ،واقامة الادله والبراهين لأنها السبل الموصلة الى المعررفة وتلك سمات المنهج فى البحث العلمى .

٤ ـ التأويل :

التأويل لغة من ال أى رجع،وتأولت الآية ،اذ نظرت فيما يرجح معناها وفى الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل

المرجوح ، وقال الغزالي أنه احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر . ومعنى هذا أن التأويل هو الترجيح لأحد المحتملات دون القطع ، فهو ظن لايصل الى اليقين ، لذا لايجوز القطع به .

والتأويل يتعلق بالآيات المتشابهة التى اختلف معناها ، والتى يؤدى ظاهرها الى غير مايؤدى باطنها ، وتعلق البعض بالظاهر فقالوا به ، وتعلق آخرون بالباطن لما رأوا أن ظاهره جورا او ظلما او تشبيها ، على أن الآخذين بالظاهر أو الاخذين بالباطن يتفقون على نفي الجور والتشبيه عن الله تعالى .

ولقد اختلفت الفرق فى مواقفها من التأويل ، ولقد صنف الغزالي هذا الاختلاف الى خمسة مواقف نوجزها فيما يلى ، الفرقة الأولى ترفضه وتصدق بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا والثانية فى الطرف المقابل لذلك لم يكترثوا بالنقل واعتمدوا على العقل وتوسعوا فى التأويل ، والثالثة جعلوا المعقول اصلا وضعف عنايتهم بالمنقول ، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه وكذبوا راويه ، الرابعة جعلوا المنقول أصلا ولم يغوصوا فى المعقول ، فظهر لهم التصادم بين المنقول وبعض الظواهر فى المعقول ، والخامسة هى الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما

أصلا والمنكرة لتعارض العقل والشرع .

ولقد نبه معظم المتكلمين الى عدم التوسع فى التأويـــــل واستخدامه بحذر فيما تدعو اليه الحاجة ادراكا منهم لمغبــــة التوسع فيه . كذلك عدم الذهاب الى تأويلات بعيدة تكاد تنبـــو عنها الافهام . وان هناك مواضع لاوجه للتأويل فيها . كذلـــك نجد ابن رشد من الفلاسفة الاسلاميين . يقرر بأن هناك ظاهـــرا من الشرع لايجوز تأويله . ولا يجوز تأويل المبادئ . ويجـــوز تأويل مابعد المبادئ . وان يكون التأويل قاصرا على أصل التأويل .

ولقد اختلف المتكلمون فى الاخذ بقواعد ذلك المنهج . فــنرى فريق يغلب العقل على النقل . اى اذا تعارض ظاهر النـــص مع احكام العقل . اخذوا بالعقل وأولوا النص ليوافق العقـــل . وهؤلاء هم المعـتزلة الذين اعتدوا بالعقل اعتدادا كبيرا . وهـــم كما يقول جولد زيهر توصلوا الى شريعة عقلية . أما الفريق الآخـــر فانهم يقدمون النص على العقل . اى اذا ظهر تعارض بين ظاهـــر النص والعقل . أخذوا بالنص وهم الاشاعرة والماتريديه . لـــذا فان المعتزله قد توسعوا فى التأويل . بينما توسط فيه كل مــــن الاشاعرة والماتريديـه . بل قد يختلف الموقف من التأويل فـــى المدرسة الواحدة . فبينما يأخذ الاشعرى والذى اليه تنتـــب المدرسة الاشعريه بالنص بصدد الآيات الخبرية . ويشن حملة علـى المعتزله فى تأويلاتهم المجازيه لتلك الآيات . نجد بعض اتباعـــه

من بعده ، مثل الجويني يذهب خطوة أبعد من الاشعري في الصفات الخبرية ، ويسمح بقدر من التأويل ، لكن هذه الخطوة لا تلحقه بالمعتزله ، الا اننا يجب أن نذكر أن الاشعري لم يكن ميله الى النقل في الصفات الخبرية يعني أنه كان مجسما او مشبها وذلك انه كان يعلن عبارة "بلا كيف" عقب كل اثباته لصفة خبرية .

وايضا اذا كان كل من الأشاعرة والماتريديه يأخذون بالتوسط بين العقل والنقل ، الا أن هناك بعض الخلافات بينهما في ذلك المنهج ، فنجد أن الماتريديه قد افسحت مجالا للعقل اكثر من الاشاعرة .

خلاصة القول أنه لم يكن بين المتكلمين في تطبيقهم للمنهج اتفاق كامل ، لكن تفاوتت درجات ذلك التطبيق ، وذلك لاختلاف مذاهبهم ، والمذهب ماهو الا تطبيق للمنهج .

حقيقة الخلاف بين المتكلمين

لقد كان الخلاف سمة ظاهرة بين المتكلمين ، ولم يقتصر الأمر على مجرد الخلاف بينهم ، بل أن كل فرقة كانت ترمى الاخرى بأقسى أنواع الاتهام ، وهو الكفر والخروج عن الدين ونقض التوحيد .

لكن لنا أن نتساءل عن حقيقة هذا الخلاف وهل يستحق مثل هذا الاتهام خاصة وأن موضوع علم الكلام هو البحث فى العقيدة ، فهل كان هناك خلاف بينهم يتصل بجوهر العقيدة ، ام انه خلاف ظاهرى لايمس جوهر العقيدة ، وانما استوجبته أسباب أخرى تتصل بفهم كل فريق لأصول العقيدة ، وبمعنى آخر هل هو خلاف جوهرى فى العقيدة أم انه خلاف شكلى لايمس العقيدة ، وانما يتصل بالفروع دون الأصول .

وللاجابة عن هذا نعرض لبعض نماذج الخلاف لنتبين حقيقته ونبدأ بقضية هامة كانت مثار الخلاف بين المتكلمين ، وهى صفات الله تعالى وذاته .

ولقد اختلفت المواقف فى اثبات صفات الله تعالى او نفيها ، ونعرض بما يجاز الى موقف كل من النافين والمثبتين للصفات ، فلقد امتنع جهم بن صفوان عن وصف الله تعالى بأى شىء ، وقال

لا أصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره ، كشيء . ووجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر وموجود فاعل وخالق ومميت ، لأن هذه الأوصاف مختصه به وحدة — والمعتزله يقولون بنفي وجود صفات قديمة ، لان اثبات الصفات القديمة لله تعالى هو ايجاد قدماء مع الله ، فالعلاف يقول ان علم البارى سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته وكذلك قوله في سائر صفات ذاته ، وقال النظام من المعتزله ان قولى عالم قادر سميع بصير ، انما هو ايجاب التسميه ونفي المضاد ، وقال الجبائي من المعتزله ان الله عالم لنفسه وقادر لنفسه ، وقال ابو هاشم من المعتزله ان الله عالم لكونه على حال قادر لكونه على حال ، وزعم ان الاحوال لا موجوده ولا معدومة ، وكذلك ذهب الشيعة الى نفي الصفات والاسماء ، وايضا قال الباطنيه انا لانقول هو موجود ولا موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ، وكذلك في سائر صفاته ، لانه ليس له اسم ذاتي ، والله غير موصوف ولا محدود ولا في مكان ، وفي هذا القدار تمجيد لله عز وجل وتعظيم له .

اما عن موقف المثبتين للصفات ، فيذكر الشهرستاني أن أهل السلف والأشعريه يقولون أن البارى تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر مريد بارادة متكلم بكلام باق ببقاء ، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة

ازلية ومعان قائمة بذاته ، وحقيقة الالهية هى أن تكون ذات ازليه موصوفة بتلك الصفات ، وأيضا يثبت الصفات الكرامية ، فيقولون ان الله تعالى لم يزل موصوفا بأسمائه المشتقة من افعاله عند أهل اللغة ، مع استحالة وجود الافعال فى الازل ، فزعموا أنه لم يزل خالقا ورازقا منعما من غير وجود رزق ونعمة منه ، وزعموا أنه لم يزل خالقا بخالقيه ، وقالوا أن خالقيته هى قدرته على الخلق .

ولقد اتهم كل من مثبتى الصفات ونفاتها الآخر بنقض التوحيد فالمثبتون اتهموا النفاة بالتعطيل ، ويوجه الاشعرى هذه التهمة الى الجهمية والمعتزلة بأنهم يزعمون أن الله عز وجل لاعلم له ولا قدرة ومنعهم خوف السيف من اظهار ذلك ، فأتوا بمعناه لانهم اذا قالوا لاعلم لله ولا قدره له ، فقد قالوا انه ليس بعالم ولا قادر ، ووجب ذلك عليهم .

واتهم نفاة الصفات القائلين باثبات الصفات ، أن قولهم يفض الى القول بتعدد الالهية ، وهو ممتنع اذ على قولهم يوجد معه قدماء فى الأزل ، وأيضا فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة ، وهى الذات والعلم والحياة ، فمن أثبت له ذلك وزيادة كان أولى بالتكفير .

ولا يخفى مافى هذه المواقف من مغالاة وبعد عن الحقيقة

فلقد أخطأ كل من المثبتين والنافين فى اتهام بعضهم الآخر بالكفر ، ولكن ما هو حقيقة الاتهام الذي يوجهه كل فريق الى الآخر ، وما مدى صحة ذلك الاتهام ؟ يمكن القول أن هذا الاتهام هو مجرد الزام كل فريق للآخر ، فان نفى الصفات لايقول به مسلم ، اذ أن نفيها صريح الكفر لايدعه ، وليس هناك مسلم يقول ان الله تعالى لايعلم ، ولا يقدر على ايجاد الممكنات واعدامها او نحو ذلك ، وهذا هو المراد باثبات الصفات ، وهو الذي اقتصر عليه السلف ، كذلك لم يقل أحد من المثبتين للصفات او غيرهم من المسلمين بوجود قدماء مع الله .

ويوضح لنا الرازي سبب الاختلاف فى اثبات الصفات ونفيها وحقيقة ذلك الخلاف ، وقال أن سبب الخلاف يرجع الى مقدمتين وقعتا فى العقل على سبيل التعارض ، احدهما أن الوحدة كمال والكثرة نقصان ، فأدت هذه المقدمة الى المبالغة فى التوحيد حتى انتهى الأمر الى نفى الصفات ، أما المقدمة الاخرى ، ان الموجود القادر على جميع المقدورات والعالم بجميع المعلومات أكمل من الموجود الذى لايكون قادرا ولا عالما ، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول الى اثبات هذه الصفات ، فمقصود كلا الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان عنه ، فالنفاة حاولوا اثبات الكمال فى الوحدانية ، والمثبتون حاولوا اثبات الكمال فى الالوهية .

ونتيجة للخلاف حول اثبات الصفات لله تعالى ونفيهـــا ، كان الخلاف حول علاقة ذاته تعالى بصفاته ، فلم يقتصر المتكلمون في بحثهم في اثبات الصفات او نفيها ، بل دعاهم الفضول العقلي الى البحث في علاقة صفاته تعالى بذاته ، فهل الصفات هـــي الذات ام شيئا آخر .

قال المثبتون للصفات أن هذه الصفات زائدة على الـــذات ، وهي صفات أزليه ومعان قائمة بذاته ، لكن ليست هي الذات ولا غير الذات وعبروا عن ذلك بقولهم لا هي هو لا هي غيره ، ولقد اثـــار هذا التعبير اعتراض النافين للصفات ـ ولسنا الآن بصـــدد مناقشـــة ذلك .

اما نفاة الصفات فقالوا أن الصفات ليست شيئا سوى الـــذات فهي عين الذات أو احوال الذات .

وسبب هذا الخلاف هو ادخال العقل في حقائق تعلـــو نطاق ادراكه ، فالعقل قاصر عن ادراك حقيقة الاشياء في ذاتها فكيف يدرك حقيقة الصفات الالهية ، ولا يستطيع أن يقطع بـــرأى في مثل هذه الموضوعات ، حتى نجعلها مثار خلاف ، نتعصـــب لها ، ويكفر كل فريق مخالفة في ذلك الرأى ، والأمر لا يستحـــق حتى مجرد الخلاف لا التكفير او الخروج عن الدين ، ومهما تكـــن دوافع المتكلمين للدخول في مثل هذه الموضوعات ، فكان الاجـــدر بهم عدم الدخول في موضوعات لا سبيل للعقل ادراكها ، خاصـــة

وانهم قد قالوا بتناهى المعرفة العقلية وحدود العقل فى الادراك وموضوع صفاته تعالى من أعلى الحقائق وأجلها عن الادراك .

وهذا الخلاف لايعدو أن يكون مجرد خلاف فى الرأى والفهم لامور لاتنقض أصل العقيدة - لذا فهو خلاف لفظى وليس جوهرى - وبعيد عن مقصد الشرع فى البحث فى الصفات والنهى عن الدخول فى تفصيلات وتفريعات لاطائل تحتها ، ولقد ادى الى هذا الخلاف جموح النظر ، وادخال العقل فى موضوعات تعلو نطاق ادراكه .

وننتقل الى مسألة أخرى من مسائل الخلاف بين المتكلمين وهى مسألة الايمان ، ولقد احتلت هذه المسألة مكانا بارزا فى الفكر الاسلامى ، وكان من احدى بواكير الخلاف بين المسلمين وارتبطت بالأحداث السياسية التى وقعت فى المجتمع الاسلامى نتيجة لحروب على بن ابى طالب لمخالفيه من أصحاب الجمل ومعاوية وقامت جماعة بالخروج عليه لقبوله التحكيم ، وهؤلاء هم الخوارج ، ونادوا بتكفير على ومن معه ، وامتدت دائرة التكفير عندهم لتشمل كل العصاة والمذنبين من المؤمنين ، وقامت فرقة أخرى تأخذ وجهة نظر أخرى مخالفة للخوارج ، وهم المرجئه الذين قالوا بأننا لانخرج أحدا من الايمان واعتبروا صاحب الكبيرة مؤمن .

وهكذا نشأ البحث والجدل حول حقيقة الايمان ومعناه ، هل هو تصديق ، وهل هو معرفة ، وهل هو مجرد اقرار باللسان ، وهل يدخل العمل فى الايمان أم لا .

ونعرض بايجاز شديد لكل موقف ، فلقد قال ابو حنيفه واتباعه ان الايمان هو التصديق ، وأن الاقرار باللسان ركن زائد ، ليس بأصلى ، لأن الاقرار باللسان هو شرط لاجراء الأحكام فى الدنيا — وقال المرجئة بأن الايمان معرفة فقط ، وبعضهم أضاف الاقرار الى المعرفة ، وقال الكرامية أن الايمان مجرد الاقرار باللسان ، وأن من اعتقد الكفر بقلبه وآخر بلسانه فهو مؤمن — وقال الخوارج ان الايمان اعتقاد بالقلب واقرار باللسان واجتناب جميع الذنوب — وقال المعتزله أنه اعتقاد بالقلب واقرار باللسان واجتناب الكبائر — وقال الشافعى والاوزاعى وأهل الحديث وابن حنبل واسحق بن راهويه والحارث المحاسبى والقلانسى ، ان الايمان اعتقاد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان .

لكن ما هو حقيقة ذلك الاختلاف وهل يستوجب ان يتهم فريق غير مخالف لرأيه بأنه خرج عن الدين ؟ يمكن القول أن هذا الخلاف لايعدوا أن يكون خلاف حول التسمية فقط ، فعلى الرغم من هذه الاختلافات فى مسمى الايمان بين طوائف المتكلمين ، فانهم متفقون فى احكامه ، فكلهم يتفق على وجوب الايمان بالله وكتبه

ورسله واليوم الآخر ، وان من أطاع الله دخل الجنة ومن عصاه دخل النار ، ومن لم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر ، وهذه هي أصول الدين وقواعد الايمان ، فتنازعهم في مسمى الايمان ومعناه ، او احكام الوعيد ، أمر ضعيف بالنسبة لما اتفقوا عليه من أصول الدين وقواعد الايمان .

كذلك ترتب على خلافهم في معنى الايمان خلاف في بعض المسائل المترتبة على ذلك ، وهو ايضا لايعدو أن يكون خلافا في الفروع لا في الاصول ، ونذكر على سبيل المثال ، خلافهم حول الاستثناء في الايمان .

ومعنى ان الاستثناء في الايمان ، هو أن المؤمن الذى آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، كيف يعبر عن ايمانه هل يقول أنا مؤمن حقا ، أو يقول أنا مؤمن ان شاء الله ؟ .

هناك من يمنع الاستثناء ويقول : انما يقال أنا مؤمن حقا ، وهذا موقف ابو حنيفه وأصحابه ، وايضا قول الخوارج والمعتزلة والكرامية .

وهناك من يجيز الاستثناء وهو قال أصحاب الحديث والشافعي وأصحابه الأشعرى .

وكلا الفريقين فيما يذكر ابن الهمام موضحا حقيقة الخلاف

بينما ، لايقول بالشك في الحال ، والا كان الايمان منفيا ، بل ثبوته في الحال مجزوم به غير أن بقاءه الى الوفاة وهو المسمى بايمان الموافاة فغير معلوم ، ومعنى هذا انه لاشك في القول بالايمان في الحال ، اى حال قوله أنا مؤمن ، انما الشك هو هل يموت على الايمان ام لا ؟ وكذلك يرى البغدادى ان الاستثناء لايكون في صحة الايمان لكن يستثنى في كونه مؤمنا عند الموافاة .

ولقد حاول الرازى ارجاع الخلاف في الاستثناء في الايمان ، الى الخلاف في معنى الايمان وحقيقته ، فلما كان الايمان عند الشافعى مجموع الاركان الثلاثة القول والعمل والاعتقاد ، وكان حصول الشك في العمل يقتضى حصول الشك في أحد أجزاء هذه الماهية ، فيصبح حصول الشك في الايمان ، اما عند ابى حنيفة ، فلما كان الايمان عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن الشك في العمل موجبا لوقوع الشك في الايمان ، فظهر انه ليس بين الامامين مخالفة في المعنى — ويبدو من قول الرازى ان الخلاف يرجع الى المراد من الايمان ، هل هو مجرد الاعتقاد فهذا حاصل في الحال ، اما ان أريد به المآل اى مايترتب على الايمان من النجاة فذلك لايقع في الحال .

فخلاف المتكلمين يرجع الى الخلاف حول فهم معين يلتزمون والتزامهم بنتائج هذا الفهم ، ولا يتعدى الى الخلاف حول

المبادئ ذاتها ، فهم مثلا يقرون بمبدأ الشفاعة ، وهى شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم فى الآخرة ، لكنهم يختلفون فيمن يستحق هذه الشفاعة ، هل يستحقها مرتكب الكبيرة وعصاة المؤمنين ، ام يستحقها المؤمن غير المذنب ؟ فنجد أن الاشعرى والماتريدى يقولون ان الشفاعة يستحقها المؤمن المذنب ، لانه هو الذى يحتاجها ، اما المؤمن الموعود بالجنة فليس فى حاجة الى الشفاعة لكن المعتزله تقول أن المستحق للشفاعة هو المؤمن ، وتكون الشفاعة فى زيادة درجته فى الجنة ، اما المذنب فلا يستحق الشفاعة .

وعلى هذا فكلا الفريقين يقر مبدأ الشفاعة ، ويختلفون فيمن يستحقها ، وهذا الخلاف يرجع الى موقف كل من الفريقين من مرتكب الذنوب خاصة الكبائر ، فمرتكب الكبيرة عند الاشعرى والماتريدى يجوز العفو عنه ، وبذا تكون الشفاعة احدى جهات العفو ، اما عند المعتزله فلا يجوز العفو عن صاحب الكبيرة ، وعندهم أن الصغائر مغفورة باجتناب الكبائر ، وعلى هذا فالشفاعة لاتكون فى العفو ، بل تكون للمؤمن فى زيادة درجته فى الجنة .

واحيانا يقع الخلاف بين المتكلمين نتيجة استقصائهم فى البحث لكافة وجوه الاحتمالات الممكنة وغير الممكنة ، فمثلا موضوع الخلاف حول تكليف مالا يطاق ، والتكليف فى اللغة مأخوذ من الكلفة

وهى التعب والمشقة ، ثم أطلق فى الشرع على الأمر والنهـــى ،
وما لا يطاق هو ماليس فى وسع البشر اتيانه ، وله ثلاث مراتـــب :
أقصاها أن يمتنع بنفس مفهومه كجمع الضدين ، وهذا لايدخـــل
تحت القدرة القديمة فضلا عن الحادثه ، واوسطها لاتتعلـــق
به القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام او عادة كحمل الجبـــل
والصعود الى السماء ، وأدناها أن يمتنع لتعلق علمه سبحانـــه
وارادته بعدم وقوعه ، وفى جواز التكليف بالمرتبة الثالثة تـــردد
ولا نزاع فى عدم الوقوع ، وجواز الثانية مختلف فيه ، ولا خـــلاف
فى عدم الوقوع ، ووقوع الثالثة متفق عليه فضلا عن جوازها .

ويبدو من هذه الخلافات أنها تنحصر فى الجواز لافـــى
الوقوع ، اى هل يجوز لله تعالى أن يكلف عباده بما لايريد وجوده ،
لكونه محالا لذاته ، فهذا ما اختلف فيه ، فجوزه الأشعرى ، ومنعه
المعتزله والماتريديه ، اما ما يمتنع بالغير ، بناء على أن اللـــه
تعالى علم خلافه أو اراد خلافه ، كايمان الكافر وطاعة العاصـــى
فلا نزاع فى وقوع التكليف به .

خـلاصة القول ، ان الكل يقر بأن الله سبحانه قد كلـــف
عباده فعلا بما يطيقون ، ولم يكلفهم مالايطيقون ، لكن الخـــلاف
هل يجوز لله أن يكلف عباده مالايطيقون ، فالخلاف فى حالـــة
الجواز ، لا فى حالة الوقوع بالفعل ، لانهم متفقون فى حالـــة

الجواز ، والبحث في هل يجوز لله سبحانه أن يفعل كذا او لايجوز نوع من شطط العقل ، وبعد ، عن النظر الصحيح ، ونتيجة للجدل العقيم الذي لاطائل تحته ، ولا يستوجب ذلك خلافا في الرأى .

وبعد ، فهذه صورة موجزه لبعض نماذج الخلاف بين المتكلمين ، ووضح منها أن الخلاف ليس خلافا أساسيا جوهريا بحيث يحق لفريق أن يتهم غيره بالخروج عن الدين - بل هو خلاف في معظمه لفظى يتعلق بالشكل فهم مقرون بالمبادئ العامة لأصول الدين وقواعد الايمان ، ثم بعد ذلك يفترقون في الفروع المبينة على تلك الاصول ، لكن خلاف الفروع ليس جوهريا ، ولا يستحق أن يرمى صاحبه بالكفر ويتهم بالخروج عن الدين .

ولقد كانت هناك عدة أسباب أشرنا الى بعضها وراء هذا الخلاف ، ونوجزها فيما يلى :

يرجع خلاف المتكلمين الى كيفية استخدامهم العقل في الدين ، والمشكلة ليست في استخدام العقل في الدين ، بل هي في الحد الذى نستخدم فيه العقل في الدين ، فالدين قد اوصى العقل وأعلى مكانته ودعى الى استخدامه ، لكن هناك حقائق تعلو نطاق العقل ، فلا بد من حد للعقل لايتجاوزه وليس في هذا انتقاص لقدر العقل ، بل وضعه في موضعه الصحيح

ونقع فى متاهات الخلافيات التى لا أساس لها ، ولا يستطيع العقل أن يقطع بشيء فيها ، ولقد أدى سوء استخدام العقل فى الدين الى ظهور الخلاف بين المتكلمين ، فكل يحكم عقله ويتمسك برأيه فى أمور لا يعلم العقل عنها ويحار فيها ، وكل يتعصب لرأيه ومذهبه ويرمى غيره بالكفر ونقض التوحيد .

ومرة أخرى نكرر ولا نمل من التكرار ، أن خطأ المتكلمين ليس فى استخدامهم العقل ، بل تجاوزهم حدود استخدام العقل وامكانياته .

أيضا لقد كان نتيجة لسوء استخدام بعض المتكلمين للعقل أن حاولوا صياغة العقيدة صياغة منطقية مجردة ، وحقائق الايمان أمور قلبية تعنى التصديق والتسليم وتعلو فوق مناقشات العقل ومناقضاته وحججه ، ومحاولة صب هذه الحقائق فى قوالب عقلية جامدة ، تشويه لتلك الحقائق ، بل ايضا سوء فهم لطبيعتها وأدى هذا الى تمسك كل فريق بما يرتضيه من صياغة معينة ، وينكر على غيره ، ويرى انه وحده الذى أصاب الحق .

ايضا من أسباب هذا الخلاف بين المتكلمين هو كيفية قياس الغائب على الشاهد ، ورد الغائب الى الشاهد ، فلقد ادى اختلاف فى تطبيق ذلك القياس الى زيادة الخلاف بينهم فمنهم من قال بدلالة الشاهد على الغائب ، اذ الشاهد أصل

ماغاب ، ولا يخالف الاصل فرعه ، اى التسوية بين الشاهـــد والغائب ، ومنهم من فرق بينهما لاختلاف كيفياتهما ، فلم تكـن هناك طريقة واحدة لاستخدام ذلك القياس وتطبيقه ، وأدى الاختلاف فى التطبيق الى زيادة الخلاف فى الآراء الناتجة عن الخـــلاف فى التطبيق .

كذلك كان الجدل هو السمة العامة لمنهج المتكلمين والجدل يهدف الى افحام الخصم وابطال آرائه بكافة الطرق ، ولقد كانـت غاية الجدل هذه سببا فى تعميق هوة الخلاف بين المتكلمين .

ايضا من أسباب الخلاف بين المتكلمين ، هو التعصب للـرأى فلقد كان التعصب هو السمة الظاهرة لكل فريق ، فلم يكن بلـوغ الحقيقة هو الهدف المنشود عندهم ، بقدر ماكان التعصب للـرأى والذى يصد عن بلوغ الحق ، ولقد كانت آفة التعصب سببا لاتسـاع شقة الخلاف بينهم ، وتمسك كل فريق برأيه ، متعصبا لـــه ، ولا يرى الحق فى غيره .

وهذه بايجاز شديد بعض مظاهر الخلاف وحقيقته وأسبابه وإذا كنا قد ذكرنا بعض الجوانب السلبية للمتكلمين ، الا أن ذلك الجانب السلبى لايجعلنا نقلل من أهمية الدور الايجابى لهـم ، فلقد دافع المتكلمون عن العقيدة بسلاح العقل ضد خصوم الديـن وساعدوا على انتعاش الحركة العقلية فى الاسلام ، وقدمـوا

منهجا عقليا لفهم أصول الدين وقواعده ، وأن هذا الجانب السلبى المتمثل فى اوجه الخلاف بينهم ، كان نتيجة لتوسيع دائرة الجدل بينهم وبين الخصوم ، ثم بين فرق المتكلمين أنفسهم ، فتطرقوا الى موضوعات تخرج عن نطاق الجدل ، وذلك امعانا منهم فى تأييد حججهم ، وابطال حجج الخصم . وايضا كانت حميتهم وغيرتهم على الدين شديدة ، بحيث جعلوا بعض الفروع من أصول الدين ، أو هى كأصول الدين ، بحيث من يخالفها فكأنه خالف اصلا من أصول الدين .

وعلى كل ، فان بعض موضوعات الخلاف لم تعد قائمة الآن لكن بعضا منها يدور على مساحة الفكر الاسلامى الآن ، ولقد رأينا فيما سبق أن هذه الخلافات لاتعنى خلافا فى أصل الدين ، ولا تستوجب أن نرمى المخالفين بالكفر والخروج عن الدين ، وعلينا أن ندرك حقيقة تلك الخلافات وحقيقة نشأتها والظروف التى ادت الى قيامها ، وطبيعة تلك الخلافات بحيث لاتقع فيما وقع فيه المتكلمون من قبل .

